PADRE JOSEPH GREDT O.S.B.

ELEMENTOS DA FILOSOFIA ARISTOTÉLICO-TOMISTA

VOL. I.
Parte 1.
LÓGICA.

DIONÍSIO METAFRASTA

FRATERNIDADE NEWMAN BRASIL – CONTRA ERRORES

PRINCIPES THOMISTARUM

Sumário

Introdução a toda a filosofia..... 5
LÓGICA..... 11
Prolegômenos..... 11
Parte 1. Lógica formal..... 14
Cap. I. DA SIMPLES APREENSÃO..... 14
§ 1. Da simples apreensão e do conceito em geral..... 14
§ 2. Da divisão dos conceitos..... 17
§ 3. Da relação dos conceitos entre si..... 21
§ 4. Da expressão externa do conceito, ou, do termo oral..... 22
§ 5. Do termo enunciativo e silogístico..... 25
§ 6. Do nome e do verbo..... 27
Cap. II. DO JUÍZO..... 29
§ 1. Do juízo..... 29
§ 2. Da expressão oral do juízo, ou, da oração..... 31
§ 3. Dos modos de saber..... 33
§ 4. Da definição..... 33
§ 5. Da divisão..... 36
§ 6. Da enunciação, ou, da proposição..... 38
§ 7. Das proposições modais..... 43
§ 8. Das propriedades das partes da proposição..... 44
§ 9. Das propriedades que seguem toda a proposição..... 47
Cap. III. DO RACIOCÍNIO..... 53
§ 1. Do raciocínio e da argumentação..... 53
§ 2. Do silogismo categórico..... 55
§ 3. Das figuras e dos modos do silogismo categórico..... 59
§ 4. Da divisão do silogismo categórico..... 63
§ 5. Do silogismo expositório..... 66
§ 6. Do silogismo hipotético..... 67
§ 7. Da indução..... 70
§ 8. Dos sofismas..... 74
§ 9. Da disputa escolástica..... 76
Parte 2. LÓGICA MATERIAL..... 78
Capítulo I. LÓGICA PROEMIAL..... 78
Questão I: *Se há lógica*..... 78
Tese 1: *A lógica é simpliciter necessária para qualquer ciência em estado perfeito, não, porém, para a ciência em estado imperfeito*..... 78
Questão II: *O que é a lógica*..... 81
§1. Se a lógica é uma ciência..... 81
Tese 2: *A lógica é uma ciência que é simultaneamente uma arte liberal*..... 81
§2. Qual seria o objeto formal da lógica..... 83
Tese 3: *O objeto formal da lógica é o ente de razão que é a relação de razão, a qual consiste na ordenação dos conceitos objetivos*..... 83
§3. Se a lógica é uma ciência especulativa ou prática..... 86
Tese 4: *A lógica não é uma ciência simultaneamente especulativa e prática, mas apenas especulativa*..... 86
§4. Se a lógica utente seria um hábito distinto da lógica docente..... 89
Tese 5: *A lógica utente não é um hábito distinto da lógica docente*..... 89
Questão III: *Do objeto formal da lógica, ou do ente de razão lógico*..... 90

Capítulo II. LÓGICA PREDICAMENTAL....95
Questão I: *Do universal*....95
§1. Do universal em si....95
Tese 6: *Existe em nossa mente conceitos verdadeiramente universais, aos quais corresponde, da parte coisa, uma natureza expressa por estes conceitos. Ainda assim esta natureza, enquanto existe da parte da coisa, não é universal, mas singular.*....95
Tese 7: *Os graus metafísicos não se distinguem nem realmente, nem atualmente formalmente ex natura rei no mesmo indivíduo; ainda assim, dá-se entre eles uma prescindência objetiva, e por isso se distinguem virtualmente.* 101
Tese 8: *À natureza secundum se convém apenas uma unidade formal negativa, isto é, a negação da divisão por princípios formais, e por isso, secundum se é apenas negativamente comum. Por outro lado, a natureza enquanto está nos singulares e enquanto está no intelecto possui uma unidade positiva: nos singulares a unidade da singularidade, e no intelecto a unidade da universalidade*....105
§2. Da causa do universal....109
Tese 10: *O universal metafísico é feito por um ato absoluto que abstrai a natureza dos inferiores, tanto por uma abstração negativa quanto por uma positiva, e a partir desta abstração convêm à natureza, mesmo antes de ser um universal lógico, a universidade de prescindência e a aptidão para ser em muito, as quais são o fundamento próximo da relação da universalidade. O universal lógico, por sua vez, é feito por um ato comparativo, não ao modo de composição ou de inclusão atual nos inferiores, mas ao modo de inclusão aptitudinal ou de simples apreensão, pela qual a natureza é conhecida com ordem e relação aos inferiores.*....109
§3. Da predicação do universal....114
Questão II: *Dos predicáveis.*....116
§1. Da divisão do universal nos cinco predicáveis....116
§2. Do gênero....118
§4. Da espécie....119
§4. Do indivíduo....121
§5. Da diferença....122
§6. Da ordenação dos gêneros e das espécies....125
§7. Do próprio....126
§8. Do acidente....127
Questão III: *Dos predicamentos.*....129
Artigo I. DOS ANTEPREDICAMENTOS.....129
§1. Dos antepredicamentos em geral....129
§2. Dos unívocos e dos equívocos, ou dos análogos em especial....130
Artigo II. DOS PREDICAMENTOS EM GERAL.....134
§1. Da divisão do universal nos dez predicamentos....134
§2. Do ente predicamental....137
Tese 11: *O ente não é unívoco aos dez predicamentos, mas é análogo por analogia de proporcionalidade própria.*....137
Artigo III. DOS PREDICAMENTOS EM ESPECIAL.....141
§1. Da substância e do acidente predicamental....141
§2. Da quantidade predicamental....145
§3. Da qualidade predicamental....148

§4. Da relação predicamental.....152
§5. Da ação e a paixão predicamental.....158
§6. Do Onde e da posição predicamental.....160
§7. Do Quando predicamental.....161
§8. Da posse predicamental.....161
Artigo IV. DOS PÓS-PREDICAMENTOS......163
§1. DOS PÓS-PREDICAMENTOS EM GERAL.....163
§2. Dos pós-predicamentos, os quais exprimem a relação dos predicamentos uns para com os outros.....163
§3. Do pós-predicamento do movimento.....164
Capítulo III. LÓGICA DEMONSTRATIVA.....166
Questão I: *Da demonstração em geral*.....166
Questão II: *Das condições a serem pré-conhecidas à demonstração.*.....170
Tese 12: *Para que a conclusão possa ser causada corretamente através duma demonstração propter quid, deve-se conhecer de antemão acerca das premissas que elas são, isto é, que são verdadeiras; sobre o sujeito, que ele é, e o que é; do predicado, o que ele é, ou o que o nome significa.*.....170
Questão III: Dos *princípios demonstrativos.*.....172
Tese 13: *Há certos princípios per se evidentes a todos.*.....172
Questão IV: *Do efeito da demonstração, ou da ciência.*.....179
§1. Da ciência em geral.....179
§2. Da subalternação das ciências.....182
§3. Da distinção e especificação das ciências.....184
Tese 14: *A distinção genérica das ciências especulativas segundo os gêneros supremos é assumida dos diversos modos de se abstrair da matéria, mas a específica segundo a espécie indivisível, a partir dos diversos objetos formais que possuem o mesmo modo de abstração.*.....184

Introdução a toda a filosofia.

1. Definição de filosofia. Segundo a etimologia do nome, filosofia é o mesmo que amor ou o apreço à sabedoria (*philía têes sophías*). Mas esta voz é assumida para significar com modéstia a própria sabedoria, insinuando que a sabedoria humana é imperfeita e é mais um apreço à sabedoria que a própria sabedoria. Desta forma, filosofia é o mesmo que *sophía* ou sabedoria. Mas pelo nome de "sabedoria" todos entendem a ciência *perfeita*. Com efeito, deve-se distinguir a ciência *imperfeita* (ciência não estritamente dita), meramente experimental, *a posteriori*, que enumera os fatos segundo a conexão mútua deles, como a história do gênero humano, ou exibe os tipos das coisas naturais, como a história natural, ou prova *a posteriori* as leis da natureza mediante a indução de singulares, como a física experimental – e a ciência *perfeita*, *a priori* (ciência estritamente dita), que não só demonstra que a coisa é, mas *por que* a coisa é, por meio da causa própria da coisa, conhecimento este que é através das causas e, de fato, através das causas *últimas*, já que a mente humana não descansa senão nas causas últimas. Ora, a sabedoria ou a ciência perfeita é dupla: uma que procede sob o lume sobrenatural da fé e da revelação divina, e outra que procede sob o lume da razão natural: esta é que é a *Filosofia*, a outra sendo a *Teologia*. A teologia procede de verdades reveladas, conhecidas sob o lume sobrenatural da fé: por isso, é uma sabedoria radicalmente sobrenatural em razão de seus princípios, ao passo que os princípios da Filosofia são as verdades *per se* evidentes à luz da razão natural. A filosofia, portanto, deverá ser definida como "o conhecimento através das causas últimas que procede dos princípios da razão natural *per se* evidentes". Considerando sob o aspecto de uma relação com a revelação sobrenatural, distinguem-se a filosofia *cristã* e a *não cristã*: essa diferença não é essencial, pois ambas procedem dos princípios naturais da demonstração e fundam-se sobre a evidência objetiva como o critério último da verdade e são restringidas aos limites da cognoscibilidade natural. Ainda assim, a filosofia cristã difere da não cristã por uma perfeição acidental, à medida que se deve atribuir à revelação divina que «*aquelas coisas nos assuntos divinos que não são por si inacessíveis à razão humana podem, sem qualquer impedimento, ser conhecidas com uma firme certeza e sem mescla de erro algum por todos, mesmo na presente condição do gênero humano*» (Conc. Vatic., *Constit. Dogm. de fide cath*., cap. 2; cf. Iª p. q. 1, c..; IIª-IIª p. q. 2, art 4 c.; I CONTRA OS GENTIOS cap. 4; DA TRINDADE 3, 1 c.).

Nem a sabedoria que o homem pode alcançar sem um estudo especial da filosofia difere especificamente daquela sabedoria que é o fim da filosofia cristã. Além disso, a filosofia *cristã* (a filosofia em contato com a revelação divina), *escolástica* (filosofia à medida que se vale do método escolástico), *perene* (a filosofia fundada sobre as verdades fundamentais que possuíram em todos os tempos seus defensores e que se desenvolveu de modo contínuo por todos os séculos) são também essencialmente a mesma, nem estes diversos nomes expressam algo além duma certa modificação ou perfeição acidental.

2. Divisão de filosofia. O conhecimento pelas causas últimas (que procede sob o lume da razão natural) pode se dar através das causas *simpliciter* últimas ou por causas *secundum quid* últimas, ou, em relação apenas a algum gênero: esta considera tão só um gênero ou um ente determinado (*tal* ente) e as causas últimas dele, ao passo que aquela não considera algum gênero de ente, mas o próprio ente enquanto ente e as causas [absolutamente] últimas. A ciência que é pelas causas *simpliciter* últimas é *simpliciter* sabedoria, e esta é uma só: a *metafísica*, que se versa acerca do ente enquanto ente e das

causas do ente. A ciência que é pelas causas últimas *secundum quid* é sabedoria *secundum quid*. Esta são muitas, segundo os diversos gêneros de coisas cientíveis que são consideradas. A ela, ou à filosofia *secundum quid*, pertencem todas as ciências estritamente ditas que procedem *a priori* do lume natural da razão, com exceção da metafísica. E, de fato, nos tempos antigos, sob o nome de filosofia compreendia-se todo o complexo de todas as ciências. «*Os que buscam a sabedoria*, dizia Túlio, *são nomeados filósofos, e sabedoria, como foi definida pelos antigos filósofos, é a ciência das coisas divinas e humanas e das causas com as quais estas coisas são contidas*» (II DOS OFÍCIOS, cap. 2; V DISCUSSÕES TUSCULEANAS, cap. 2, 3). Entre os escolásticos a voz "sabedoria" retinha o mesmo modo de significar, os quais, porém, em função duma diversidade da luz ou da razão formal "sob a qual" [*sub qua*], excelentemente distinguiam a teologia cristã como sabedoria sobrenatural (em razão dos princípios) da filosofia, e não abrangiam sob o nome de filosofia senão as ciências que se valiam do lume da razão natural. Mas tanto os antigos filósofos gregos, como Platão e Aristóteles, quanto os escolásticos conheciam a distinção entre a filosofia estritissimamente assumida, ou a sabedoria *simpliciter*, e a filosofia assumida na sua significação mais lata. Nos nossos tempos também se costuma excluir da filosofia a matemática, de sorte que a filosofia abrange todas as ciências (estritamente ditas) que procedem sob o lume natural da razão, com exceção da matemática. Estas, nomeadamente, são: a lógica, a filosofia natural (de que a psicologia faz parte), a metafísica e a ética, ou moral.

A lógica se versa acerca do ente lógico, ou acerca da ordenação dos conceitos em vista de se atingir a verdade. Esta é ensinada em primeiro lugar, porque é o órgão ou o instrumento do saber absolutamente necessário para se adquirirem todas as ciências em estado perfeito. A filosofia natural é acerca do ente corpóreo, móvel, sensível, e ela é trazida em segundo lugar, antes da metafísica, pois «*ainda que a ciência divina seja a primeira de todas as ciências, ainda assim, naturalmente, quanto a nós, as outras ciências são anteriores, donde o dizer de Avicena no I METAFÍSICA: "A ordem dessa ciência é que seja ensinada após as ciências naturais, nas quais são determinadas muitas coisas de que esta ciência se utiliza, como a geração, a corrupção, o movimento, etc."*» (COMENTÁRIO AO DA TRINDADE, q. 5, art. 1, ad 9º). Em último lugar é trazida a ética, que trata sobre a ordenação dos atos humanos ao fim último.

3. A Filosofia aristotélico-tomista. A filosofia aristotélico-tomista consiste essencialmente numa evolução rigorosamente lógica e consequente à filosofia aristotélica da potência e do ato. Esta doutrina proposta por Aristóteles, esclarecida por Santo Tomás e ulteriormente evoluída foi repetidas vezes trabalhada na escola tomista e defendida contra as impugnações dos adversários. O fundamento dela é a distinção real entre o ato e a potência, a qual limita o ato: entre a essência que limita o ser e a matéria que limita a forma. O ser que não é recebido é absolutamente infinito, ato puro, e a forma puramente espiritual recebida em nenhuma matéria é, em sua linha, também infinita, pelo que se estabelece a distinção entre Deus e o mundo, entre o mundo espiritual e o corpóreo. E o que se demonstrará é que este fundamento é de todas as partes sólido, e que a filosofia aristotélico-tomista é a doutrina que evoluiu por consequência lógica deste pensamento.

Ad 1 *Aristóteles* no I METAFÍSICA «*primeiro demonstra que pertence a esta ciência, a qual é chamada* ***sabedoria****, o considerar as causas… pois cada um é tanto mais sábio quanto mais se aproxima do conhecimento da causa: … porque o experiente, [o qual, a saber, conhece a partir da memória de muitos singulares o que se deveria fazer neles], é mais sábio que aquele que somente*

possui o sentido sem a experiência, e o artífice, [o qual, a saber, conhece não somente em particular, mas em universal, ou através da causa, o que se deveria fazer], é mais sábio que qualquer experiente, e, dentre os artífices, o arquiteto é mais sábio que o artífice manual, e, dentre as artes, as especulativas são mais ciências que as ativas… Donde resulta que aquela ciência que é simpliciter sabedoria é acerca das causas» (*Santo Tomás*, I METAFÍSICA, lect. 1, n. 1, 35 [ed. Cathala, Taurini]. *Ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον*: 982b9). «*Deve-se notar, porém, que se antes [o Filósofo] utilizava o nome de sabedoria, agora passa ao nome de filosofia, pois são tomadas com o mesmo, pois como os antigos estudantes da sabedoria eram chamados sofistas, isto é, sábios, Pitágoras, interrogado do que professava ser, não quis se denominar sábio, assim como seus antecessores, porque isso lhe parecia ser muito pretensioso, mas chamou-se filósofo, isto é, amante da sabedoria, e daí o nome de sábio foi mudado ao nome de filósofo, e o nome de sabedoria, ao nome de filosofia – e este nome também concorre ao propósito, pois mostra-se amante da sabedoria aquele que busca a sabedoria não por conta de outro, mas por conta dela mesma, pois quem busca algo por conta de outro, ama mais a este por conta do qual procura, do que aquilo mesmo que procura*» (*Santo Tomás*, ibid., lect. 3, n. 56).

Ad 2. *Aristóteles* distingue a filosofia primeira e a não primeira. A filosofia *primeira* (πρώτη φιλοσοφία) é a metafísica, cujo objeto é o ente enquanto é ente (VI METAFÍSICA, cap. 1, 1026a24–32; IV, cap. 1 [cit. ad 613]); esta é a ciência que pertence especialmente ao filósofo (*ἡ τοῦ φιλόσοφου ἐπιστήμη, ibid.* IV, cap. 3, 1005a21; cfr. *Santo Tomás,* lect. 4, n.590) e versa-se acerca das causas primeiras (1. c. I 2 [cit. ad 1]). A filosofai *não primeira* abrange todas as demais ciências: *ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη* (ibid. IV, cap. 3, 1005b1; cfr. VI, cap. 1, 1026a18 [cit. ad 232]; XI 4, 1061b32). Verás muitas coisas sobre a divisão da filosofia abaixo (n. 232); o que Aristóteles teria falado sobre cada uma dessas disciplinas, tratar-se-á no lugar adequado.

Santo Tomás, seguindo Aristóteles, distingue a sabedoria *simpliciter*, ou filosofia primeira, e a sabedoria *secundum quid*, ou nalgum gênero, como se evidencia de seu comentário à METAFÍSICA de Aristóteles, mas distingue especialmente a sabedoria (radicalmente sobrenatural), *a teologia cristã*, a qual procede dos artigos da fé, da filosofia, a qual procede sob o lume natural da razão. Assim, por exemplo, na Iª p. q. 1, art. 6, à questão sobre se esta doutrina, a saber, a teologia cristã sagrada, seria sabedoria, ele responde: «*Deve-se dizer que esta doutrina é maximamente sabedoria dentre todas as sabedorias humanas, não somente nalgum gênero, mas simpliciter*».

Ad 3. Vide text. Cit. ad 657; cfr. text. Ad 253, 259, 387, 530, 655, 705.

Bibliografia ad 1–3: *B. Baudoux,* QUAESTI ODE PHILOSOPHIA CHRISTIANA, Ant 11 (1936) 487–522 (lá se encontra uma bibliografia mais ampla). *Id.*, PHILOSOPHIA «ANCILLA THEOLOGIAE», Ant 12 (1937) 293–326. *R. Garrigou—Lagrange*, DANS QUEL ORDRE PROPOSER LES SCIENCES PHILOSOPHIQUES, Rth 29 (1924) 18–34. *G. M. Manser*, DAS WESEN DES THOMISMUS, Freiburg (Schweiz) 1935. *A. D. Sertillanges*, S. THOMAS D'AQUIN, Paris 1922. *M. Thiel*, PHILOSOPHISCHE UND NICHTPHILOSOPHISCHE WEISHEIT, DthFrib 13 (1935) 129–159.

As obras de Aristóteles que nos são conhecidas são umas exotéricas (diálogos), e outras doutrinais, as quais eram destinadas somente aos discípulos. Das primeiras, apenas poucos fragmentos foram conservados; cfr. *V. Rose*, ARISTOTELIS QUI FEREBANTUR LIBRORUM FRAGMENTA, Lipsiae 1886. As obras doutrinais, por outro lado, chegaram quase todas a nós, junto com umas espúrias; e em razão da matéria, segundo as diversas disciplinas filosóficas, distinguem-se do seguinte modo:

1. *Organon*, ou as *obras de lógica*: CATEGORIAS, ou PREDICAMENTOS (este livro é posto em dúvida por alguns; cap. 10–15 (os pós-predicamentos) foram adicionados por uma mão posterior); DA INTERPRETAÇÃO (este livro Andrônico de Rodes e muitos dos recentes põem em dúvida); ANALÍTICOS ANTERIORES; ANALÍTICOS POSTERIORES; TÓPICOS; DOS ELENCOS SOFÍSTICOS.

2. *Obras físicas:* A INVESTIGAÇÃO FÍSICA (o oitavo livro parece ser fragmento de uma outra obra); DO CÉU; DA GERAÇÃO E A CORRUPÇÃO; METEOROLÓGICOS; DO MUNDO (é tida como espúria, porque bebe da doutrina dos estóicos, e é datada entre os dois primeiros séculos antes de Cristo); DA ALMA; PARVA NATURALIA, que consta dos livros DO SENTIDO E O SENSÍVEL, DA MEMÓRIA E A REMINISCÊNCIA, DOS SONHOS, DA ADIVINHAÇÃO ATRAVÉS DO SONHO, DA LONGEVIDADE E A BREVIDADE DA VIDA, DA VIDA E A MORTE, DA RESPIRAÇÃO, DO ESPIRITO (espur.); HISTÓRIAS DOS ANIMAIS (o livro IX e X são tidos como espúrios); DAS PARTES DOS ANIMAIS; DO MOVIMENTO DOS ANIMAIS; DA MARCHA DOS ANIMAIS; DA GERAÇÃO DOS ANIMAIS; DAS CORES (espúria, mas da escola peripatética); DOS AUDÍVEIS; FISIOGNÔMICA (espúria); DAS PLANTAS (espúria); DAS INVESTIGAÇÕES MINERAIS (vem de Nicolau Damasceno, 37–34 a.C.); MECÂNICA (espúria); PROBLEMAS (parece ser um compilado de vários comentários de Aristóteles); DAS LINHAS INDIVISÍVEIS (duvidosa, mas da escola peripatética).

3. METAFÍSICA: Andrônico de Rodes, que ordenou as obras de Aristóteles, colocou quatorze livros após as oras de física, donde o serem chamados τὰ μετὰ τὰ φυσικά, isto é, aqueles que se seguem à física. Estes livros escritos por Aristóteles (com exceção do segundo, o qual é dito ter sido escrito por Pasiclo de Rodes, discípulo de Aristóteles) não constituem uma única obra.

4. *Ética*: ÉTICA A NICÔMACO; A GRANDE MORAL; ÉTICA A EUDEMO (a ÉTICA A NICÔMACO parece que foi divulgada por Nicômaco, filho de Aristóteles, após a morte do Pai; a ÉTICA A EUDEMO foi elaborada a paritir das notas de Eudemo de Rodes, discípulo de Aristóteles; A GRANDE MORAL parece ser redigida como uma epítome de ambas as éticas); DAS VIRTUDES E OS VÍCIOS (espúrio); POLÍTICA; CONSTITUIÇÃO DE ATENAS (ed. *F. G. Kenyon,* III SUPPLEMENTA ARISTOTELIS, cap. 2, Berolini 1903); ECONÔMICOS (1. duvidoso, da escola peripatética; 2. espúrio).

5. *Retórica e poética*: A ARTE RETÓRICA; RETÓRICA A ALEXANDRE (espúrio); DA POÉTICA.

Bibliografia: *W. Jaeger,* ARISTOTELES. GRUNDLEGUNG EINER GESCHICHTE SEINER ENTWICKLUNG, Berlin 1923. *F. Ueberweg*, GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. *Tiel*: DIE PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS, hrsg. Von *K. Praechter*, BERLIN, 1926, 353–373. Das versões latinas das obras de Aristóteles feitas na idade média, cfr. ARISTOTELES LATINUS, + *G. Locombe…*, primeira parte, CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI, Romae 1939.

As obras de Santo Tomás de Aquino são distribuídas segundo um tríplice ato costumeiro ao mestre da idade média: o de leitura (comentários), o de disputa e o de pregaçã, aos quais se reduzem as obras e opúsculos sistemáticos ou monográficos. Quando possível, será indicado também o tempo em que cada obra do Santo Doutor foi feita.

1. *Comentários*: a) aos livros da *Sagrada Escritura*: JÓ (1269–1270), SALMOS, 1–54, 16 (1272–1273), CÂNTICO DOS CÂNTICOS (parece que não se conservou a genuína exposição de Santo Tomás), ISAÍAS (1256–1257), JEREMIAS, cap. 1–42 (1267–1268), LAMENTAÇÕES DE JEREMIAS (1267), CATENA ÁUREA SOBRE OS QUATRO EVANGELHOS(1262–1257), EVANGELHO DE MATEUS (1257–1259; redação de Pedro de Andria e Leodegário Bisuntiino), Evangelhod e João (1270–1272, a partir do

cap. 6 é uma redação de Reginaldo de Piperno), EPÍSTOLAS DE SÃO PAULO (por Santo Tomás foram escritas a ROMANOS, I CORÍNTIOS 1–7, 13 [1272–1273]; I CORÍNTIOS, 7, 14 até o cap. 10 é por comentário de Pedro de Tarantásia; o restante é redação de Reginaldo de Piperno [1259–1265]).

b) nos livros de *Aristóteles*: I e I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 2, isto é, até a exposição do décimo capítulo, cujo original grego é contido por um único livro (1269 a 1272), e o restante é por Caetano; ANALÍTICOS POSTERIORES (1268 ou depois); FÍSICA (1265–1268 ou depois); DO CÉU E DO MUNDO I-III lect. 8 (1272), o restante por Pedro de Alvérnia; DA GERAÇÃO E A CORRUPÇÃO, I lect. 1–17 (1272–1273), o restante por Tomás de Sutão; METEOROLÓGICOS, I-II, lect. 9 (ed. Lenina lect. 10) (1269–1271), o restante por Pedro de Alvérnia; DA ALMA, I é redação de Reginaldo de Piperno, e II e III por Santo Tomás (1266 ou 1270); DO SENTIDO E O SENSÍVEL (ca. 1266); DA MEMÓRIA E A REMINISCÊNCIA (ca. 1266); METAFÍSICA (ca. 1265, ou depois de 1268); ÉTICA A NICÔMACO (ca. 1266); POLÍTICA, I-III lect. 6 (ca. 1268), o restante por Pedro de Alvérnia.

c) *Em outros autores*: no LIVRO DAS CAUSAS (1269–1272); no DE HEBDOMADIBUS DE BOÉCIO (opusc. 69) (1257–1258); DA TRINDADE DE BOÉCIO (opusc. 70) (1256); DOS NOMES DIVINOS DE DIONÍSIO (ca. 1260).

2. *Questões disputadas:* DA VERDADE (1256–1259); DA POTÊNCIA (1259 a 1263); DA NATUREZA DA BEATITUDE (1266; ed. por Mondonnet em Rth 23 (1918) 366 até 371; por outros é tido como espúrio); DO MAL (1263–1268 ou 1270–1272); DA UNIÃO DO VERBO ENCARNADO (1268 ou 1272); DAS CRIATURAS ESPIRITUAIS (1269 ou 1267–1269); DA ALMA (1269–1270); DAS VIRTUDES 91270–1272 ou 1269–1270): I. Das virtudes em comum, 2. Da caridade, 3. Da correção fraterna, 4. Da esperança, 5. Das virtudes cardeais. Os QUODLÍBETOS eram disputados ou uma ou duas vezes no ano, por volta da festa do nascimento do Senhor e da Páscoa: QUODLÍBETOS I-VI e XII (1269 a 1272); QUODLÍBETOS VII-XI (1256–1259).

3. Os *sermões universitários*, os quais o Santo Doutor teve, serão enumerados entre os opúsculos em seu lugar.

4. *Obras maiores sistemáticas*: COMENTÁRIO AOS QUATRO LIVROS DAS SENTENÇAS (1254 a 1256); SUMA CONTRA OS GENTIOS (1258–1264); SUMA TEOLÓGICA (1267-1273; o Santo Doutor deixou a terceira parte incompleta em função de sua morte, donde Reginaldo de Piperno a ter completado a partir do escrito de Santo Tomás no IV SENTENÇAS).

5. *Opúsculos* (segundo a enumeração da edição romana de 1570; – com um asterisco [*] são indicados os opúsculos que são reputados como apócrifos por P. Mandonnet O.P., mas tidos como autênticos por M. Grabmann): 1. CONTRA OS ERROS DOS GREGOS (ca. 1263); 2. COMPÊNDIO DE TEOLOGIA (1272–1273); 3. DAS RAZÕES DA FÉ, OU, A DECLARAÇÃO DE CERTOS ARTIGOS CONTRA OS GREGOS, OS ARMÊNIOS E OS SARRACENOS (1264–1268); 4. COMENTÁRIOS AOS DEZ MANDAMENTOS, REPORTAÇÃO (1273); 5. DOS ARTIGOS DA FÉ E OS SACRAMENTOS DA IGREJA (1261–1262); 6. COMENTÁRIOS AO CREIO EM DEUS, REPORTAÇÃO (1273); 7. COMENTÁRIOS AO PAI NOSSO, REPORTAÇÃO (1273); 8. COMENTÁRIOS AO AVE MARIA, REPORTAÇÃO (1273); 9. RESPOSTA AO FRADE JOÃO VERCELENSE SOBRE 108 ARTIGOS A PARTIR DA OBRA DE PEDRO DE TARANTÁSIA (1265–1266); 10. SOBRE 42 ARTIGOS (1271); 11. AO LEITOR DE VENEZA SOBRE 36 ARTIGOS (1271); 12. AO LEITOR DE BIZÂNCIO SOBRE SEIS ARTIGOS (1271); 13. *DA DIFERENÇA DO VERBO DIVINO E O HUMANO; 14. *DA NATUREZA DO VERBO DO INTELECTO; 15. DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS, OU, DA NATUREZA DOS

anjos (após 1268); 16. Da unidade do intelecto contra os averroístas (1270); 17. Contra a doutrina dos que afastam os homens do ingresso da religião (1270); 18. Da perfeição da vida espiritual (1269); 19. Contra os que impugnam o culto de Deus (1270). 20. Do reino, ou do regime dos princípios ao rei do Chipre, I-II, cap. 4 (1265–1267), o restante por Ptolomeu de Luca; 21. Do regime dos judeus à duqueza de Brabante (1261); 22. Da forma da absolvição sacramental ao mestre da ordem (1269–1272); 23. Exposição ao I Decretal; 24. Exposição ao II Decretal; 25. Sobre os dotes (126–1272); 26. Sobre os juízos dos astros (1269–1272); 27. Da eternidade do mundo (170); 28. Do fado (espúrio); 29. *Do princípio da individuação; 30. Do ente e a essência (1254–1256); 31. Dos princípios da natureza (1254); 32. *Da natureza da matéria e as dimensões indefinidas (1252–1256); 33. Da mescla dos elementos (1273); 34. Das operações ocultas da natureza (1269–1273); 35. Do movimento do coração (1273); 36. *Dos instantes; 37. *Dos quatro opostos; 38. Da demonstração; 39. Das falácias (1244 ou 1269); 40. Das proposições modais (1244 ou 1269); 41. *Da natureza do acidente; 42. *Da natureza do gênero; 43. Das potências da alma (espúrio); 44. Do tempo (Espúrio); 45. Da pluralidade das formas (espúrio); 46. (A outra parte do opúsculo 32); 47. Da natureza dos silogismos (espúrio); 48. Suma de toda a lógica (espúrio); 49. Do sentido em relação aos singulares e o intelecto em relação aos universais (espúrio); 50. Da descoberta do termo médio (espúrio); 51. Da natureza do lume (espúrio); 52. Da natureza do local (espúrio); 53. Do intelecto e o inteligível (espúrio); 54. Sobre aquilo pelo qual é e aquilo que é (espúrio); 55. e 56. sobre os universais (espúrio); 57. O ofício do Corpo de Cristo (1264); 58. Do venerável Sacramento do altar (espúrio). 59. Do Sacramento da Eucaristia ao modo dos predicamentos (espúrio); 60. Da humanidade de Nosso Senhor Jesus Cristo (espúrio); 61. Do amor de Deus e do próximo (espúrio); 62. Dos costumes divinos (espúrio); 63. Da beatitude (espúrio); 64. do modo de confessar-se (espúrio); 65. Do ofício do sacerdote (espúrio); 66. Exposição da Missa (espúrio); 67. Da compra e a venda (1962); 69. Epístola sobre o modo de estudar; 69. De Hebdomadibus de Boécio (1257–1258); 70. Da Trindade de Boécio (1256); 71. Dos vícios e as virtudes (espúrio); 72. Das concordâncias consigo mesmo (espúrio); 72. Das usuras (espúrio). – As seguintes não se encontram ou não são contadas entre os opúsculos na edição romana, ainda que sejam escritos genuínos do Santo Doutor: Do segredo; Sermões para domingos e solenidades dos santos (1254–1264); Discurso sobre a festa do Corpo de Cristo; Resposta a Bernardo, abade Cassinense (1274).

Bibliografia: *M. Grabmann,* Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Beiträg zur Gerschichte der Philos. Und Theol. Des Mittelalters, Bd. XXII 1-2, Münster 1931. *F. Van Steenberghen*, La lecture et l'étude de saint Thomas. Réflexions et conseils, RNSPh 53 (1955) 301–320. *P. A. Walz.* Chronotaxis vitae et operum S. Thomae de Aquino, Ag 16 (1939) 463–473.

LÓGICA.

Prolegômenos.

4. Noção da lógica. Lógica (*λογικὴ ἐπιστήμη*), segundo a etimologia do nome, é a ciência racional, porque se versa acerca do próprio ato da razão. A lógica é definida por Santo Tomás como «*a arte diretiva do ato da razão, através da qual o homem procede ordenadamente, facilmente e sem erro no ato da razão*» (I ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 1); e no caso, o ato da razão é o raciocínio, porquanto o intelecto humano é chamado *razão* enquanto é dotado da virtude de deduzir conclusões a partir de princípios. O juízo e a simples apreensão são ordenados ao raciocínio. Portanto, o objeto principal da lógica é o raciocínio; trata do juízo e da simples apreensão enquanto se ordenam ao raciocínio.

5. Divisão da lógica. No raciocínio devem-se distinguir a *forma* – a disposição artificiosa dos conceitos para manifestar a consequência; e a *matéria* – aquilo de objetivo que é contido e expresso na forma do raciocínio. Na razão de forma o raciocínio é chamado *reto*, e na de matéria, *verdadeiro*. Assim, o raciocínio: "todo animal é racional; ora, o cão é animal: logo, o cão é racional" é reto, mas não é verdadeiro. Mas para que o homem «*proceda ordenadamente, facilmente e sem erro no ato da razão*», duas coisas são requeridas: a forma reta, ou seja, a disposição dos termos segundo as regras da lógica, e a matéria verdadeira e evidentemente verdadeira, para que então se tome uma conclusão verdadeira e certa, já que a verdade é possuída pela certeza, e a certeza nasce da evidência. Logo, a lógica é dividida em duas partes principais: na lógica *formal*, que considera a forma dos atos da razão, e a lógica *material*, que considera a matéria contida sob esta forma. A lógica formal resolve o raciocínio nos seus princípios formais, explicando e provando as regras com as quais a nossa razão deve ser dirigia para que os seus atos sejam retos; a lógica material resolve o raciocínio em seus princípios materiais, demonstrando como a matéria deveria se tomar para que se colha uma conclusão verdadeira e certa. A resolução nos princípios formais é chamada por Aristóteles de *anterior*, e a traz nos seus ANALÍTICOS ANTERIORES; Aristóteles também dedica o seu DA INTERPRETAÇÃO à lógica formal, pois ele trata da primeira e da segunda operação da mente em ordem aos ANALÍTICOS ANTERIORES. A resolução nos princípios materiais é chamada *posterior*, e é trazida por Aristóteles nos ANALÍTICOS POSTERIORES; aos ANALÍTICOS POSTERIORES, ou à lógica material, Aristóteles também dedica o livro CATEGORIAS, que trata da primeira operação da mente em ordem aos analíticos posteriores.

Subdividimos a lógica formal em três outras partes, conforme as três operações da mente, das quais primeira trata da simples apreensão (a primeira parte do DA INTERPRETAÇÃO), a segunda, do juízo (a segunda parte do DA INTERPRETAÇÃO), e a terceira, do raciocínio, (os ANALÍTICOS ANTERIORES). Dividimos a lógica material em lógica *proemial*, lógica *predicamental* e lógica *demonstrativa* (ANALÍTICOS POSTERIORES), pois o raciocínio pelo qual se toma uma conclusão verdadeira e certa é chamado *demonstração*. A lógica proemial trata da natureza da lógica e do seu objeto formal, a predicamental, da primeira operação da mente, a demonstrativa, da segunda e da terceira, ou seja, do silogismo demonstrativo e dos seus princípios.

A razão última desta divisão consiste na natureza mesma da lógica, que é simultaneamente ciência e arte (cf. n.º 91-93). Ora, «*em toda arte se devem considerar especialmente duas coisas, a saber: a matéria na qual a arte opera e a forma que é induzida em tal matéria, assim como na produção duma casa a matéria são as pedras e as madeiras e a forma é a composição, porque estas se coordenam entre si numa só figura e estrutura de casa*» (*João de Santo Tomás*, CURSO FILOSÓFICO TOMISTA, LÓGICA, segundo prelúdio – I 5 a 10-17), donde a lógica ser dividida em material e formal. Ainda assim, cada uma é também dividida segundo as três operações com as quais opera a mente humana. E assim, toda esta divisão é segundo a natureza intrínseca da lógica.

Outra é a divisão da lógica em maior e menor, ainda que coincida *materialmente* com a nossa divisão e seja extrínseca à lógica, porque é assumida segundo uma menor ou maior dificuldade dos assuntos a serem tratados, de sorte que na lógica menor se trata das coisas mais fáceis, e na maior, das mais difíceis; em poucas palavras, esta divisão é instituída relativamente ao aprendiz.

Bibliografia ad 4-5: *R. Bizzarri*, NUOVA LOGICA O METAFISICA NOVA?, DthPlac 43 (1940) 136-155. *A. Pastore*, LOGICA NUOVA E METAFISICA NUOVA. RISPOSTA AL P. R. BIZZARRI, l. c. 345–353. *R. Bizzarri*, NUOVA LOGICA O METAFISICA NUOVA? CONTROREPLICA AL PROF. PASTORE, l. c. 498–504. *A. Pastore*, RISPOSTA ALLA CONTROREPLICA DEL P. R. BIZZARRI, l. c. 504. *J. D. Folghera,* QU'EST-CE QUE LA LOGIQUE?, Rth 6 91898/99) 631–644. *G. v. Holtum*, WAS IST LOGIK?, JphTh 14 (1900) 390–413.

Ad 4. Os escritos de *Aristóteles* acerca de lógica eram chamados por seus discípulos de *ὀργανικά, ou ὄργανον* (cfr. I TÓPICOS, cap. 18, 108b32; VIII cap. 13, 163b11), porque trazem o instrumento ou o método do saber. «*Porque não é fácil que o homem tome simultaneamente duas coisas, mas, quando se concentra em duas, não pode tomar nem uma, nem outra, é absurdo que o homem busque simultaneamente a ciência e o modo que convém à ciência, e por conta disso deve aprender a lógica primeiro que as outras ciências, porque a lógica traz o modo comum de se proceder em todas as outras ciências*» (*Santo Tomás*, II METAFÍSICA, cap. 3, lect. 5, n. 335. *Διὸ δεῖ πεπαιδεῦσθαι πῶς ἕκαστα ἀποδεκτέον, ὡς ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης*: 995a12; cfr. IV METAFÍSICA, cap. 3, 1005b2–5). Cfr. text. Cit. ad 87.

Ad 5. *Santo Tomás* indica a ordem das obras lógicas de Aristóteles com estas palavras: «*Assim como o Filósofo diz no III DA ALMA, é dupla a operação do intelecto: uma que é chamada inteligência dos indivisíveis, através da qual, a saber, o intelecto apreende a essência de cada coisa em si mesma, e outra é a operação do intelecto componente e dividente – adiciona-se ainda uma terceira operação, a saber, a do raciocinar, à medida que a razão procede do que se conhece à investigação do que se desconhece. A primeira destas operações é ordenada à segunda, porque não pode haver composição e divisão a não ser de coisas simples anteriormente apreendidas. A segunda, porém, ordena-se à terceira, porque, a saber, é preciso que o conhecimento proceda de uma verdade a que o intelecto assente para se ter a certeza sobre o que se desconhece. Mas visto que a lógica é dita a ciência racional, é necessário que a sua consideração se verse acerca daquelas coisas que pertencem às três preditas operações do intelecto. Desta forma, acerca destas que pertencem à primeira operação do intelecto, isto é, das que são concebidas pelo simples intelecto [quanto à matéria], Aristóteles determinou sobre elas no livro das CATEGORIAS; das que pertencem à segunda operação, a saber, da enunciação afirmativa e negativa [da primeira e a segunda operação da mente quanto*

à forma], o Filósofo determinou no DA INTERPRETAÇÃO*; das que, enfim, pertencem à terceira operação, determinou no livro dos* ANALÍTICOS ANTERIORES *e os subsequentes, nos quais se trata do silogismo simpliciter e das diversas espécies de silogismos e argumentações pelas quais a razão procede de uma coisa a outra. Por isso, segundo a ordem predita das três operações, o livro das* CATEGORIAS *ordena-se ao livro* DA INTERPRETAÇÃO*, o qual se ordena ao livro dos* ANALÍTICOS ANTERIORES *e os seguintes*» (I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 1, n. 1sq). «*A consideração dos ditos simples pode ser tripla: uma, à medida que significam absolutamente os entendimentos simples [= conceitos] – e assim a consideração deles pertence ao livro das* CATEGORIAS*; de outro modo, segundo a razão, enquanto são partes da enunciação – e assim é determinado delas neste livro [*DA INTERPRETAÇÃO*], e por isso são trazidas sob a razão de nome e de verbo, à cuja razão pertence que signifiquem algo com ou sem o tempo, e outras coisas do tipo pertinentes à razão dos ditos conforme constituem a* ***enunciação****; dum terceiro modo, à medida que deles se constitui a ordem silogística – e assim é determinado deles sob a razão de termos no livro dos* ANALÍTICOS ANTERIORES» (l. c. n. 5; cfr. text. Cit. ad 21sq). *Santo Tomás*: «*Porque não se pode ter um juízo certo dos efeitos a não ser resolvendo-os nos primeiros princípios, por isso esta primeira parte [a saber, da lógica, a qual serve ao processo da razão através do qual se adquire a certeza da ciência] é chamada analítica, isto é, resolutória. A certeza do juízo, porém, que se toma através da resolução, vem ou da* ***forma do silogismo*** *apenas – e a isso é ordenado o livro dos* ANALÍTICOS ANTERIORES*, o qual trata do silogismo simpliciter; ou também* ***da matéria****, porque se assumem proposições per se e necessárias – e a isso é ordenado o livro dos* ANALÍTICOS POSTERIORES*, o qual trata do silogismo demonstrativo*» (I ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 1, n.6; cfr. l. c. II lect. 4, n. 2).

Parte 1.
Lógica formal.

Cap. I.
DA SIMPLES APREENSÃO.

§ 1. DA SIMPLES APREENSÃO E DO CONCEITO EM GERAL.

6. Noção de simples apreensão. A simples apreensão é definida como o ato pelo qual o intelecto conhece alguma essência sem lhe afirmar ou negar nada, e por este conhecimento é produzido o *conceito*, pois pela simples apreensão concebemos intelectualmente a coisa.

7. Noção de conceito. O conceito, ou ideia, é aquilo expresso pela e na mente, pelo qual inteligimos ou concebemos a coisa. Distinguimos o conceito *formal* (subjetivo, propriamente dito) e o conceito *objetivo* (analogicamente dito), porquanto o conceito formal é aquilo *no qual* inteligimos, e o conceito objetivo é aquilo *o qual* inteligimos *formalmente*, ou seja, *per se* primeiramente, ou a razão objetiva que, mediante o conceito formal, é imediatamente observada à mente. O conceito formal é a espécie expressa pela mente e na mente, ou, a imagem intencional na qual o objeto é contemplado; o conceito objetivo, por sua vez, é o próprio objeto *formal* do intelecto.

Deve-se notar a diferença entre o objeto material e o formal: o formal é aquele que é atingido formalmente, ou seja, *per se* e primeiramente, ou, imediatamente e mediante o qual é atingido o objeto material; e o objeto material é aquele que é atingido mediatamente. Assim, o objeto material da visão é o corpo, mas o objeto formal é o colorido. O objeto formal do intelecto é, portanto, a coisa enquanto é *per se* primeiramente inteligida, ou a coisa segundo aquela razão objetiva segundo a qual é imediatamente observada ao intelecto. Pois ainda que o objeto do intelecto ou a essência da coisa seja em si simples, ainda assim, traz diante de si muitas perfeições ou graus segundo os quais pode ser concebida ou considerada pelo intelecto. Assim, o homem pode ser considerado enquanto é substância, enquanto é animal, enquanto é racional, enquanto é universal, enquanto é singular, *etc.*: embora permaneça o mesmo objeto material, há vários objetos formais, [isto é, todos] estes graus.

8. O conceito de nota. São ditas notas aqueles distintivos objetivos em virtude dos quais o conceito objetivo se torna conhecido para nós, e pelos quais o distinguimos de todos os outros. Assim, podemos conceber o homem como animal racional, ou seja, mediante as notas da animalidade e da racionalidade, mas também podemos concebê-lo como animal bípede nu, distinguindo-o através destas notas de todos os outros. Por conseguinte, ao mesmo tempo que o conceito formal é aquilo de *subjetivo* com o qual inteligimos a coisa, as notas são aquilo de *objetivo* com o qual inteligimos a coisa e a distinguimos de todas as outras.

9. O conceito formal é o sinal formal da coisa. Sinal é aquilo que representa à potência cognoscitiva algo *distinto de si*, como *fazendo as vezes dele*. Disso resulta *a)* que o sinal sempre é distinto da coisa significada; *b)* que o sinal é mensurado pela coisa significada e depende dela como o menos principal do mais principal. Portanto, o sinal formalmente considerado, ou, a *significação* consiste na relação segundo o ser (cf. 190) para com a coisa significada

O sinal é ou *natural*, o qual representa por instituição da natureza, ou *arbitrário*, o qual representa por uma instituição arbitrária. Assim, o gemido é sinal natural da dor, ao passo que o ramo pendurado na ponta significa, por instituição dos homens, que se está vendendo um vinho. Nos sinais naturais a relação segundo o ser, na qual consiste a significação, é real, ao passo que nas outras é de razão somente. O sinal natural é ou uma *imagem* que representa algo distinto de si por razão de conveniência ou semelhança, ou *não é imagem*. O sinal que é imagem é dividido em sinal *instrumental*, ou *ex quo*, e sinal *formal*, ou *in quo*. O sinal instrumental é o que representa algo distinto de si mediante uma notícia prévia, e o sinal formal é o que, sem uma notícia prévia, representa imediatamente algo distinto de si: assim, a estátua é uma imagem que é um sinal instrumental. Todo sinal que não é imagem é ou um sinal natural, ou um sinal arbitrário, e, assim, é um sinal instrumental. Desta maneira, o gemido é o sinal instrumental natural da dor, e a fumaça, natural do fogo, e o ramo pendurado na porta é um sinal instrumental arbitrário. Só a imagem expressa pelo conhecimento, o conceito formal, é sinal formal, ou seja, uma forma intencional, que representa algo distinto de si sem ser mediante uma notícia prévia (cf. n.º 468, 1).

Para que o coisa significada seja percebida pelo sinal não é requirido um duplo conhecimento (um do sinal e outro do significado), mas é com o mesmo conhecimento que se atinge um duplo *conhecido*: [com o mesmo conhecimento] conhece-se o sinal e a coisa significada por ele, não, de fato, em si mesma, mas enquanto é representada pelo sinal; em outras palavras, o sinal é conhecido como sinal, ou enquanto nele a coisa significada tem o "ser significado".

10. Compreensão e a extensão do conceito. A compreensão do conceito é a compleição das notas que constituem o conceito; a extensão é a compleição de todos os objetos dos quais o conceito é imagem. Quão maior é a compreensão dalgum conceito, tanto menor é sua extensão, e quão menor é a compreensão, tanto maior sua extensão. Assim, o conceito do animal é visto ser mais amplo que o conceito de homem.

11. Os vários nomes de conceito. O conceito da mente é significado com vários nomes; é chamado de *ideia*, vindo de *εἴδω*, e *espécie* do inusitado verbo *especiar*, porque é certa visão do objeto e o princípio do seu conhecimento; *forma* inteligível, porque é certa similitude que representa o objeto; *verbo da mente*, porque é proferido e como que dito pela mente; *noção*, porque é a razão pela qual o objeto torna-se conhecido [*innotescit*] à mente; *intenção*, porque é aquilo pelo qual a mente *tende* para conhecer o objeto; *razão*, enquanto é o princípio do conhecimento da *coisa* [*rem*]; *termo* (mental), porque nele *termina* a resolução da operação mental complexa.

Ad 6. A simples apreensão é chamada por *Aristóteles* "inteligência dos indivisíveis" (*ἡ τῶν ἀδιαιρέτων νόησις:* III DA ALMA, cap. 6, 530a25; cfr. *Santo Tomás*, lect. 11). *Santo Tomás*, no II DA INTERPRETAÇÃO, lect. 3, n. 3 a explica assim: «*É preciso entender que uma das duas operações do intelecto é a inteligência dos indivisíveis, enquanto, a saber, o intelecto intelige absolutamente a quididade de qualquer coisa ou essência por si mesma, por exemplo, o que é o homem, ou o que é o branco etc.; a outra operação do intelecto se dá à medida que compõe e divide estes simples concebidos simultaneamente*». Cfr. ib..lect. 1, n.1 (cit. ad 5); DAS CRIATURAS ESPIRITUAIS, art. 9, ad 6. «*A inteligência dos indivisíveis, ou dos incomplexos, segundo a qual o intelecto concebe o que a coisa é... é por alguns chamada informação do intelecto, ou imaginação através do intelecto*» (*Santo Tomás*, I ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 1, lect. 1, n.5). «*E segundo esta operação [a simples inteli-*

gência] o intelecto nem assente, nem dissente» (III SENTENÇAS, dist. 23, q. 2, art. 2, sol. 1; cfr. VI METAFÍSICA, cap. 3, lect. 4, n. 1224, 1232 sqq). «*O anjo conhece* ***através duma simples apreensão*** *o ser ou i não ser do sujeito, assim como nós compondo e dividindo*» (DO MAL, q. 16, art. 6, ad 1º em contrário; cfr. Iª p. q. 58, art. 4; q. 85, art. 5).

Ad 7. «*[Aristóteles], expondo a significação das vozes, diz: "O que se encontra na voz, portanto, é nota", ou seja, sinal "daquelas paixões que existem na alma" [Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 1, 16a3]… Chama paixões da alma a todas as propriedades da alma [cfr. I DA ALMA, cap. 1, 403a3; Santo Tomás, lect. 2, n.16 sqq. <ed. Pirotta, Tayrini>], donde também a própria* ***concepção*** *do intelecto pode ser chamada paixão… E quando diz que as paixões da alma que as vozes significam são as mesmas para todos… isso deve ser referido às* ***concepções simples*** *do intelecto (as quais as vozes incomplexas significam), as quais são as mesmas para todos [ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 1, 16a6]; porque caso alguém entenda verdadeiramente o que é o homem, não entende o homem quando apreende tudo o mais que não seja o homem. E tais simples concepções do intelecto são as que as vozes significam primeiramente*» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 2, n. 3, 6, 10). O conceito é chamado por Aristóteles de *νόημα* (DA INTERPRETAÇÃO, cap. 1, 16a10, 14 [cfr. ad 26]; III DA ALMA, cap. 8, 432a11); também é chamado *λόγος* (CATEGORIAS, cap. 1 [cit. ad 20]; I ÉTICA, cap. 4, 1096b21, 24). *Santo Tomás*: «***Conceitos*** *simples*» (I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 3, n. 13 [cit. ad 26]). «*A razão, como é assumida aqui, nada mais é que* ***aquilo que o intelecto apreende*** *da significação de algum nome*» (I SENTENÇAS, dist. 2, q. 1, art. 3; cfr. II CONTRA OS GENTIOS, cap. 75). Cfr. text. ad 11.

Ad 9. *Santo Tomás*: «*O sinal, no que lhe compete, importa algo de manifesto quanto a nós, pelo qual somos conduzidos ao conhecimento de algo oculto*» (IV SENTENÇAS, dist. 1, q. 1, art. 1, sol. 1 ad 5º). «*A relação que é importada no nome de sinal, é preciso que seja fundada sobre algo*» (IIIª p. q. 63, art. 2, ad 3º). «*Chama-se propriamente imagem o que procede à semelhança de outro*» (Iª p. q. 35, art. 1, ad 1º; cfr. q. 93, art. 1, 2, 9). *Aristóteles* «*disse que os textos são notas, isto é, sinais das vozes, e as vozes, sinais das paixões da alma; e ele chama paixões [conceitos] da alma às* ***semelhanças*** *das coisas [cfr. os dizeres mencionados (ad 7: 16a3) aos quais adiciona: καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ: 16a4. E depois das palavras postas acima (16a6) ele continua: καὶ ὧν ταῦτα <σψ. Παθήματα> ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταὐτά: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 16, 16a7]: e isso, porque a coisa não é conhecida pela alma senão através duma semelhança sua que existe ou no sentido ou no intelecto; os textos, porém, assim são sinais das vozes, e as vozes, das paixões, que não se considera neles uma razão de semelhança, mas somente a razão de instituição, assim como também em outros sinais, como a tuba é sinal da guerra; nas paixões da alma, no entanto, é preciso considerar a razão da semelhança para se exprimirem as coisas, porque as designam naturalmente, e não por instituição*» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 1, n. 9). *Santo Tomás*: «*A forma inteligível pode ser dita o sinal da coisa que é conhecida através dela*» (DA VERDADE, q. 9, art. 4 ad 4). «*A imagem da coisa pode ser considerada de dois modos: de um modo, enquanto é certa coisa, e como a coisa é distinta daquilo de que é a imagem – e deste modo, o movimento da virtude cognoscitiva à imagem será diverso daquele que é àquilo de que ela é imagem; de outro modo, é considerada enquanto é imagem – e assim é o mesmo o movimento para a imagem e àquilo de que é imagem*» (DA VERDADE, q. 8, art. 3, ad 18º; IIIª p. q. 25, art. 3, c.; DA MEMÓRIA E A REMINISCÊNCIA, lect. 3, n. 340).

Ad 11. *Santo Tomás*: «*"**Ideia**" em grego chama-se "forma" em latim, donde pelas ideias entendem-se as formas das outras coisas, que existem além das coisas mesmas. Mas a forma de uma coisa, que existe além da coisa, ou pode se referir a que seja exemplar daquilo de que ela é dita forma, ou a que seja o princípio do conhecimento dela, à medida que as formas dos cognoscíveis são ditas estarem no cognoscente*» (Iª p. q. 15, art. 1). «*A ideia, ... à medida que é um princípio cognoscitivo, é dita propriamente **razão***» (l. c. 3). «*A coisa exterior inteligida por nós não existe em nosso intelecto segundo sua natureza própria, mas é preciso que esteja no nosso intelecto a **espécie** dela, através da qual se faz intelecto em ato... A espécie predita, a qual é o princípio da operação intelectual enquanto forma, é similitude dela [= da coisa]... O intelecto formado através da espécie da coisa, ao inteligir, forma em si mesmo certa **intenção** da coisa inteligida, a qual é a razão dela, que a definição significa*» (I CONTRA OS GENTIOS, cap. 53). «*Chamo, porém, **intenção** inteligida àquilo que o intelecto concebe em si mesmo da coisa inteligida. Esta, de fato, em nós, nem é a própria coisa que é inteligida, nem é a substância do intelecto, mas é certa semelhança no intelecto sobre a coisa inteligida, a qual as vozes exteriores significam, donde também a intenção é denominada **verbo interior**, o qual é significado pelo verbo exterior*» (IV CONTRA OS GENTIOS, cap. 11).

§ 2. DA DIVISÃO DOS CONCEITOS.

12. A divisão dos conceitos em geral. Os conceitos podem ser considerados *materialmente*, na razão da coisa significada, e *formalmente*, na razão do modo de significar. Pela razão da coisa significada, os conceitos dividem-se assim como as coisas – esta divisão, entretanto, compete à lógica material; na razão do modo de significar ou representar, ou segundo os diversos modos com os quais uma e a mesma coisa pode ser conhecida ou representada, os conceitos são divididos: 1. na razão de extensão; 2. na razão de compreensão; 3. na razão de perfeição; 4. na razão de origem e fim.

13. A divisão na razão de extensão. Na razão de extensão, os conceitos são divididos em *singulares* (este homem, Pedro) e *universais* (homem), à medida que a compreensão deles se estende a um ou muitos indivíduos. O conceito universal pode ser *restrito* (alguns homens, algum animal) ou *não restrito* (homem). O conceito universal restrito é chamado *particular* ou *disjuntivo*. O conceito universal não restrito é ou *coletivo* (família, cidade) ou *distributivo* (homem), à medida que exprime algo comum a muitos ou coletivamente ou distributivamente assumidos. O conceito "homem" exprime aquilo que convém a todos os indivíduos humanos distributivamente, ou seja, a cada um deles assumidos separadamente; o conceito "família" exprime algo que não convém a muitos indivíduos senão coletivamente assumidos. O conceito universal distributivo é subdividido em conceito universal unívoco e conceito universal análogo. O conceito universal *unívoco* é aquele que é comum a muitos *na mesma razão* (a natureza humana); o conceito universal *análogo* significa algo comum a muitos numa *razão diversa* ("são" é dito de animal, do alimento, da cor, *etc.*, numa razão diversa).

Entre os conceitos universais análogos devem ser notados os conceitos *transcendentais*, que transcendem todo gênero, pois exibem algo que convém *simpliciter* a *todas as coisas*, mas *analogicamente*. São seis: o ente, a coisa, o algo, o uno, o vero e o bom.

Nota. O conceito coletivo pode também ser singular e universal *distributivamente*, à medida que se refere a uma ou muitas coleções da mesma espécie, dos quais é dito universalmente distributiva-

mente: "*esta* família" é dito de uma determinada coleção, mas "família", de todas e cada uma das famílias assumidas distributivamente.

14. Divisão na razão de compreensão. Na razão de compreensão, os conceitos são divididos em simples (incomplexos) e compostos (complexos). O conceito *simples* é o que representa uma essência, e o *composto*, o que representa muitas. Assim, o conceito de homem branco é composto. O conceito simples pode ser um conceito concreto e abstrato. O conceito *concreto* significa a forma com o sujeito (homem), o *abstrato* a forma sem o sujeito (humanidade); o concreto significa aquilo *que* [*quod*] é, e o abstrato, aquilo *pelo qual* [*quo*] é algo, pois a forma é aquilo pelo qual algo é aquilo que é. O conceito concreto é ou absoluto, ou conotativo. O *absoluto* significa algo ao modo da substância, quer seja em si substância, como homem, quer seja concebido ao modo de substância, como a brancura (um conceito abstrato absoluto). O *conotativo* (consignificativo) significa algo ao modo de adjacente a outro como a um sujeito, como "branco", "cego": o conotativo, portanto, tem um significado principal e em reto, que é o mesmo que o seu absoluto (como branco significa a brancura), e outro menos principal e em oblíquo, a saber, aquele ao qual adjaz e no qual se encontra. O conceito conotativo é um conceito já de certo modo composto: "branco" significa a brancura como adjacente a outro, não como se existisse por si, e assim, "branco" significa duas essências: uma em reto, e outra em oblíquo. Por outro lado, "homem" não significa a humanidade adjacente a outro, mas dita *uma* só coisa, ainda que signifique a forma com o sujeito.

15. A divisão na razão de perfeição. Na razão de perfeição os conceitos são divididos em finitos e infinitos. O conceito *finito* significa uma essência determinada, o *infinito* (indefinido), como não-homem, não significa determinadamente nenhuma essência, mas dita somente aquilo que a coisa não é: é o conceito mais imperfeito de todos. O conceito finito é ou *próprio* (claro) ou *comum* (obscuro). Este significa tão só a essência em comum, de sorte que não possa ser distinguida de todas as outras essências, como o conceito de animal, tomado o qual ignora-se se seria um animal bruto ou racional; aquele exprime a essência de modo que se distinga de todas as outras essências. O conceito próprio ou claro é ou *quididativo* (*distinto*) ou *não quididativo* (*confuso*). O conceito quididativo abrange os predicados essenciais da coisa, e assim, se o homem for conhecido como animal racional, é conhecido por um conceito quididativo; o conceito próprio não quididativo distingue uma essência de todas as outras, não pelos próprios predicados essenciais, mas por um próprio ou uma coleção de acidentes, dos quais cada um, assumido separadamente, também convém a outras coisas, as quais, ainda assim, não se encontram simultaneamente em nenhuma outra coisa além daquela, por exemplo, o homem, à medida que é concebido como animal bípede sem penas, ou por uma causa extrínseca (cf. n.º 33). Mesmo neste caso o conceito é confuso, já que os atributos essenciais não podem ser distinguidos dos atributos próprios. Para se remover esta confusão, trata-se frequentemente na filosofia da questão do "constitutivo metafísico" ou essencial dalguma coisa.

O conceito quididativo é ou completo (adequado) ou incompleto. O *completo* é o que penetra *todos* os graus essenciais da coisa, ou, distingue até o fim as notas, até as notas das notas. Por exemplo, o conceito que atinge o homem como substância corpórea, vivente, sensitiva, racional. O conceito quididativo *incompleto* não pode resolver todas as notas e, por isso, permanece parcialmente confuso, à medida que não se conhece alguma uma nota senão confusamente. O conceito próprio não quididativo é dito claro quanto à *extensão*, a qual manifesta perfeitamente, mas confuso quanto à *compreensão* ou quanto às notas essenciais. Um dos escopos principiais da lógica material é, pela dou-

trina dos predicados, ou pela ordenação das coisas segundo os gêneros e as espécies, tornar os conceitos claros e distintos.

O conceito quididativo (completo) pode ser *estritamente quididativo*, ou *simpliciter* positivo, ou *não estritamente quididativo*, ou, positivo-negativo. Aquele atinge todos os predicados da coisa positivamente, mas este, só alguns, ao passo que conhece outros tão só negativamente, e assim, desta parte, mais representa o que a coisa não é que o que ela é. Assim, concebemos a substância espiritual com um conceito positivo-negativo, representando positivamente os predicados que são comuns a ela e às substâncias corpóreas, mas adicionando negações com as quais são removidas as imperfeições corpóreas, como a extensão, materialidade, *etc.* Deste modo, uma coisa é concebida ao molde da outra, ou, à analogia da outra. Por outro lado, o conceito estritamente quididativo representa a essência positivamente, como é em si mesma.

Por fim, o conceito estritamente quididativo pode ser tão só apreensivo, com também compreensivo. O *apreensivo* conhece toda a essência, ou, todos os predicados quididativos dele, mas o *compreensivo* não só *apreende* estes predicados, mas também os *compreende*, ou seja, conhece-os tanto quanto são cognoscíveis, esgotando toda a cognoscibilidade da coisa: conhece, portanto, toda a essência *totalmente*.

16. Divisão em razão de origem e fim. Na razão de origem, os conceitos são divididos: *a)* em *mediatos* e *imediatos*. O conceito mediato é o que é tomado mediante outro conceito. O conceito é mediato ou objetivamente apenas, ou formalmente. O conceito é apenas *objetivamente* mediato se é contido num outro *excedente*, pois, neste caso, um é conhecido no outro com um único ato, assim como pela visão sensitiva o homem é visto no espelho[1]. O conceito é *formalmente* mediato se é formado por um novo conceito através dum novo ato de conhecimento. Isso ocorre ou quando, a partir de um conceito, é formado outro que era contido conotativamente naquele, no que consiste a reflexão (seja própria, seja imprópria)[2], ou à medida que dois conceitos conhecidos com atos distintos conjungem-se em um só ou se separam mutuamente, o que, novamente, ocorre ou imediatamente, ou mediatamente: ocorre imediatamente se é imediatamente evidente que os conceitos devam ser reunidos ou separados (evidência imediata – juízo imediato); ocorre mediatamente, se a aparência é só mediata, em virtude dum terceiro termo (evidência mediata – juízo concluído, raciocínio).

b) Em conceitos intuitivos e abstrativos. O conceito *intuitivo* é o que é formado a partir da presença e existência física da coisa na natureza das coisas; o conceito *abstrativo* é o que não é formado pela presença da coisa na natureza das coisas, mas quando a coisa está presente meramente intencionalmente (objetivamente). O conhecimento intuitivo, portanto, é o conhecimento que termina num objeto realmente presente, do contrário seria abstrativo. Para se entender essa definição, note-se: 1.

---

[1] O conceito *excedente* distingue-se do próprio, não excedente. E do sobredito resulta que o conceito próprio ou o conhecimento próprio é dito de muitos modos: 1. enquanto se distingue do *excedente* – e assim, o conhecimento próprio ou o conceito próprio é o conhecimento ou conceito limitado a algum determinado objeto; 2. enquanto se distingue do conhecimento comum – e nesta acepção, o conhecimento próprio é o que é próprio a alguma coisa, de sorte que os seus distintivos sejam conhecidos; 3. enquanto se distingue do *positivo-negativo*, pelo qual um é conhecido à imitação do outro. O conhecimento próprio enquanto se distingue do positivo-negativo é o que representa a coisa por uma espécie estritamente quididativa, ou, imediatamente e *per se* primeiramente destinada ao conhecimento dele e exibe-a como é em si mesma, desconsideradas as negações ou ordens a outro.

[2] Cf. n.º 494. No objeto formal do intelecto inclui-se conotativamente, ou seja, exercidamente e em oblíquo, a dependência do ato da intelecção, focando na qual conhece-se o conhecimento, e no da abstração, pelo qual conhece-se o singular (cf. n.º 558). [N. T.]

que a todo conhecimento se requer uma presença intencional, mas ao conhecimento intuitivo requer-se especialmente uma presença e existência *real* na natureza das coisas; 2. que a presença e a existência podem ser assumidos *α)* em ato signado, enquanto é certa razão inteligida, *β)* em ato exercido, enquanto é exercida na natureza das coisas e afeta o objeto em si, ou está fisicamente exercida na coisa. Ao conhecimento intuitivo requer-se que termine num objeto realmente presente, à medida que a presença real é assumida no sentido *β)*. O conhecimento intuitivo é também chamado de *visão* e ciência de visão, ao passo que o abstrativo de *notícia simples* e ciência de simples inteligência.

Porque o homem não conhece o singular ou a existência senão por um conhecimento sensível ou mediante o conhecimento sensível, o conhecimento intuitivo humano é o conhecimento sensitivo dos sentidos externos e do sentido comum, porque estes sentidos se versam acerca de coisas presencialmente existentes. O conhecimento intelectivo humano não é intuitivo imediatamente, porque o intelecto não atinge diretamente o singular ou a existência, mas somente mediante o sentido, à medida que atinge a existência por certa reflexão sobre o conhecimento sensitivo, e, assim, tende mediante o sentido ao singular presencialmente existente. O conceito intuitivo do intelecto humano é, portanto, um conceito que é levado à coisa enquanto presencialmente existente mediante a reflexão sobre o conhecimento sensitivo. Semelhantemente, os princípios *per se* evidentes a todos são ditos intuitivos, porque são colhidos pelo intelecto a partir da experiência imediata.

O conhecimento *experimental* é aquele conhecimento intuitivo que é obtido pela moção dos objetos nos sentidos. A partir disso se evidencia que todo conhecimento intuitivo *humano* é experimental.

Ao conhecimento abstrativo pertence o conhecimento científico humano ou *racional*, porque o que é atingido através raciocínio, digo, somente mediante outro, não é visto em si mesmo.

c) Em conceitos diretos e reflexos. O conceito *reflexo* é aquele pelo qual o inteligente conhece a sua intelecção, seu conceito e sua alma indiretamente, ou seja, regredindo da intelecção de seu próprio objeto para o termo desta intelecção (ao conceito), à intelecção em si mesma, e ao princípio dela (à alma). O conceito *direto* é aquele pelo qual o intelecto é levado ao objeto diretamente, ou seja, sem aquela regressão. O conceito reflexo não ocorre naquele intelecto cujo objeto próprio é a sua própria substância espiritual e seus acidentes próprios, mas só no humano, cujo objeto próprio é a quididade da coisa material, a qual conhece diretamente e imediatamente[3]. Mas o conceito que representa diretamente a quididade da coisa material também correpresenta indiretamente, ou, conota, a si mesmo, o ato de que é termo e o sujeito deste ato, ou, a alma. Por isso, o intelecto, *atentando-se* àquilo que é conotativamente contido no conceito direto, *reflete*, ou, regride para inteligir o conceito, a intelecção mesma e a alma. Este novo ato reflexo também produz um novo termo ou conceito, que é o *conceito reflexo*. O conhecimento reflexo, à medida que termina em objetos realmente presentes, pode ser trazido ao conhecimento intuitivo como *experiência interna*, contanto que não se prejudique a índole mesma da reflexão.

d) Em conceitos últimos e não últimos. O conceito *não último* é o conceito da voz significante enquanto significante, ou, mais geralmente, de qualquer sinal instrumental [enquanto tal]. O conceito *último* é o conceito da coisa significada. Um conceito é dito não último porque é o meio pelo qual

---

[3] [Cf. n.º 562, prov. II p., arg. 2, ad min.]

tende ao conceito último e à coisa mesma significada, pois a mente não descansa no sinal, mas é conduzida por ele à coisa significada (cf. n.º 553, 3).

Na razão de *fim*, os conceitos são divididos em *especulativos* e *práticos.* O conceito prático considera a existência da coisa como para produzi-la na natureza das coisas; o especulativo contempla a essência e a existência, mas não como para produzi-la. O conceito pode ser prático em ato segundo ou em ato primeiro somente; é prático em ato segundo se move atualmente para a produção da coisa; se não move atualmente, mas tão só considera a coisa sob a razão de produzível, é prático em estado primeiro só.

Bibliografia ad 16: *M. D. Roland-Gosselin*, PEUT-ON PARLER D'INTUITION INTELLECTUELLE DANS LA PHILOSOPHIE THOMISTE?, Philosophia perennis II (ed. F. J. v. Rintelen), Regensburg 1930. *M. Thiel,* THEORETISCHES UND PRAKTISCHES ERKENNEN DthFrib 27 (1949), 154–179.

§ 3. DA RELAÇÃO DOS CONCEITOS ENTRE SI.

17. A diversidade e a conexão dos conceitos. Segundo a relação mútua, distinguem-se os:

a) Conceitos *diversos* e *idênticos*. Idênticos são os conceitos que significam o mesmo, do contrário seriam diversos. Se a identidade se refere tanto à compreensão quanto à extensão, os conceitos são ditos idênticos *estritamente* (a mesma coisa concebida duas vezes do mesmo modo, ou seja, com as mesmas notas); se, porém, só a extensão é a mensa, mas a compreensão diversa, são ditos *equipolentes* (2 elevado à quarta potência e quatro ao quadrado; o triângulo equilátero e o triângulo equiângulo; o animal racional e o animal bípede sem penas).

b) Os conceitos impertinentes e pertinentes. São *impertinentes* os que nem se inferem, nem se excluem, como o branco e o douto; *pertinentes* (conexos) são os que se inferem, como homem e animal, ou se excluem, como homem e asno. Aqueles são ditos pertinentes *seguintes*; estes, pertinentes *repugnantes* ou *opostos*. *Iguais* (conversíveis) são os pertinentes seguintes que se inferem mutuamente, como racional e risível, aliás, seriam *desiguais* (não conversíveis), como homem e animal. Destes conceitos, o que é inferido é superior (o animal), e o que infere, inferior (homem). Os recentes distinguem os conceitos *sociáveis* e os *insociáveis*, ou, repugnantes. Sociáveis são os pertinentes seguintes e os impertinentes dos antigos.

18. A oposição dos conceitos. Os conceitos pertinentes repugnantes ou opostos significam coisas ou razões opostas. Opostos são os que não podem estar simultaneamente na mesma coisa sob o mesmo aspecto. Distinguem-se em *propriamente* opostos e *impropriamente* opostos, ou, disparados. Chamam-se propriamente opostos os que se relacionam como opostos e repugnantes de um modo especial (a virtude e o vício). Disparados são os que não se relacionam como opostos e repugnantes de modo especial (a virtude e a pedra).

A oposição própria é quádrupla: contraditória, privativa, contrária e relativa. A oposição *contraditória* é entre a coisa e a negação dela (homem – não-homem): não possuem intermédio. A oposição *privativa* é a carência da perfeição num sujeito apto (vidente – cego): possuem um intermédio negativo: entre o vidente e o cego há o intermédio não-vidente; assim, a pedra nem é vidente, nem cega, porquanto a falta de visão na pedra não é uma privação, ou seja, a carência duma perfeição

devida, mas mera negação, porque não é um sujeito apto a possuir a visão. A oposição *contrária* é entre aquelas coisas que se distam maximamente sob o mesmo sujeito, seja remoto ou próximo, e se expelem mutuamente do mesmo sujeito (vermelho – azul; prodigalidade – avareza): possuem intermédio: entre o vermelho e o azul são contidas cores intermédias, e entre dois hábitos morais extremos encontra-se a virtude. Excetuam-se os contrários *imediatos*, que não possuem intermédio com respeito ao sujeito capaz: a saúde – doença com respeito ao animal, a honestidade – desonestidade com respeito ao ato livre (suposto que não se dê um ato humano indiferente).

A oposição *relativa* é entre aquelas coisas que ditam ordem e relação entre si (pai – filho).

É segundo esta quádrupla distinção que se distinguem também os conceitos opostos em opostos contraditoriamente, privativamente, contrariamente e relativamente.

Ad 18. *Aristóteles*: «*Ἀντικείμενα λέγεται ἀντίφασις καὶ τἀναντία καὶ τὰ πρός τι καὶ στέρησις καὶ ἕξις*» (V METAFÍSICA, cap. 10, 1017a20; cfr. CATEGORIAS, cap. 10, 11b17, onde em lugar de *ἀντίφασις* tem: *ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις*). *Santo Tomás* expõe assim esses dizeres: «*Aristóteles diz que os opostos se dizem de tantos modos, porque de quatro modos, a saber: os contraditórios, os contrários, a privação e a posse, e o relativo a algo, pois algo se contrapõe a outro ou se opõe ou em razão da dependência pela qual depende dele – e assim são relativamente opostos; ou em razão da remoção, porque, a saber, um remove o outro, o que ocorre de três maneiras, pois ou remove totalmente, sem que reste nada – e assim é a negação; ou deixa somente o sujeito – e assim é a privação; ou deixa o sujeito e o gênero – e assim é o contrário, pois os contrários não somente estão no mesmo sujeito, mas também no mesmo gênero*» (V METAFÍSICA, lect. 12, n 922). cfr. text. Ad 47.

§ 4. DA EXPRESSÃO EXTERNA DO CONCEITO, OU, DO TERMO ORAL.

19. Noção de termo oral. Pode-se assumir o termo como *a)* o próprio *conceito*: termo mental, *b)* a *voz* significativa pela qual exprimimos o conceito: o termo oral, *c)* como o *escrito* significativo do conceito: o termo escrito. O termo escrito significa o oral e, mediante o oral, o mental e, mediante o mental, a coisa (nos escritos fonéticos e alfabéticos, pois nas escrituras ideográficas o termo escrito significa, como o oral, o conceito e, mediante o conceito, a coisa). O termo simplesmente dito costuma ser assumida como o termo oral.

O termo oral é definido como "a voz arbitrariamente significativa". Explica-se: "voz" segundo Aristóteles (II DA ALMA, cap. 8) é «*o som proferido pela boca do animal com certa imaginação*» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 4, n.º 3). O termo é voz "*significativa*", porque significa o conceito e a coisa. O termo significa *imediatamente* o conceito formal, mas significa a coisa mediante o conceito, pois com os termos, ou, nossa fala, pretendemos significar o que *nós cogitamos das coisas*, ou seja, os nossos conceitos subjetivos ou formais das coisas. Com efeito, pomos os termos em lugar dos nossos conceitos formais para que se evidencie o que nós cogitamos subjetivamente das coisas. Disso também resulta que o termo significa o conceito e a coisa com uma *única* significação. Ainda assim, o termo significa *mais principalmente* a coisa, pois o conceito formal, cujo lugar assume o termo, representa mais principalmente a coisa, mas a si mesmo tão só conota indiretamente. Portanto, é com uma única significação que o termo significa conceito e, mediante o conceito, a coi-

sa, de sorte que ainda assim signifique mais principalmente a coisa. E para se entender como o termo poderia ser levado mais imediatamente ao conceito, mas mais principalmente à coisa, deve-se notar que o termo significa o conceito não reflexivamente e em ato signado, mas como conhecido em ato exercido apenas, a não ser que seja um termo cuja coisa significada, a qual significa mais principalmente, seja o conceito mesmo, como são os termos "conceito", "ideia". O termo é dito voz *arbitrariamente* significativa, porque uma voz pode significar ou naturalmente, pela instituição mesma da natureza, como o gemido, ou arbitrariamente, ou seja, por uma instituição arbitrária. Que os termos não são sinais naturais é demonstrado *a) a posteriori* pela tamanha diversidade de línguas, haja vista que aquelas vozes que significam naturalmente, como o riso e o gemido, são sempre as mesmas para todos os homens; *b) a priori* pelo fato de que os sinais naturais sensíveis sempre significam algo de concreto, como o gemido, que não significa a dor em universal, mas que o sujeito que geme aqui e agora está afetado com a dor, ao passo que os conceitos do intelecto humano são abstratos. O homem, portanto, dispõe artificialmente para si de sinais aptos para exprimir os seus conceitos. Em lugar da voz ele pode usar outros sinais que, ainda assim, são sempre arbitrários, como do sobredito resulta.

Portanto, o termo concretamente assumido é a voz afetada por uma relação de significação. O termo (oral, escrito) é um instrumento lógico, pois não pode o mestre ordenar os conceitos do discípulo senão mediante a fala ou os termos.

20. A divisão do termo. O termo pode ser considerado ou *absolutamente*, enquanto é sinal do conceito, ou enquanto é *parte da proposição e do silogismo*. O termo absolutamente considerado é dividido pelas mesmas divisões que os conceitos. Portanto, é dividido na razão de coisa significada e do modo de significar. Na razão de coisa significada é dividido em termo significativo do ente real e termo significativo do ente de razão. O termo significativo do ente real é dividido em termo transcendental e predicamental, de cujas divisões dir-se-á na Lógica material. Também na razão de modo de significar o termo é dividido assim como o conceito – só àquela divisão em que o conceito universal é dividido em unívoco e análogo é que se deve adicionar um terceiro membro: com efeito, o termo é ou unívoco, ou análogo, ou *equívoco*. O termo unívoco é o que significa um conceito *simpliciter uno* e uma razão objetiva *simpliciter* una (homem); termo análogo é o que significa um conceito uno *secundum quid*, ou, proporcionalmente, e uma razão objetiva *secundum quid* una: assim, "princípio", à medida que é dito do ponto em relação à linha e da causa em relação ao efeito (o ponto é princípio da linha e a causa, do efeito). O termo equívoco (ambíguo ou de dupla significação) é o que significa *simpliciter* muitas coisas ("galo", a ave, e o "galo" que é o homem nascido na Gália). Significar, no entanto, muitos enquanto muitos pode convir a uma e ao mesmo termo que é um sinal arbitrário no qual podem ser acumuladas ao bel-prazer muitas significações, porquanto o termo mantém a sua unidade por conta da unidade da voz. Por outro lado, isso não pode convir a *um* conceito [(um conceito *uno*)], pois o conceito é *naturalmente*, em toda sua essência, imagem da coisa, portanto, assume sua unidade do objeto representado. Logo, se se representa mentalmente muitos objetos, estão presentes muitas representações mentais, ou muitas imagens e conceitos. Logo, não se dá um conceito equívoco.

O termo considerado enquanto é parte da proposição e do silogismo é dividido em termo *enunciativo* e *silogístico*.

Ad 19. *Aristóteles*: «*Οὐ γὰρ πᾶς ζῳου ψόφος φωνή, ... ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον μετὰ φαντασίας τινός*» (III DA ALMA, cap. 8, 42b29). *Santo Tomás* ib. lect. 18, n. 477: «*com imaginação para se significar algo… ou naturalmente, ou arbitrariamente*». Cfr. no DO SENTIDO E O SENSÍVEL, lect. 2, n. 30 (ed. Pirotta, Taurini). Acerca da ordem das vozes, Aristóteles no I DA INTERPRETAÇÃO, cap. 1 «*propõe três coisas, a partir de uma das quais se entende uma quarta, pois propõe a* ***escritura****, as* ***vozes*** *e as* ***paixões da alma****, a partir da qual se entende a* ***coisa****, pois a paixão vem da impressão dalgum agente, e assim as paixões da alma [i. e. os conceitos, cfr. ad 7] traçam origem às próprias coisas. E se o homem fosse naturalmente um animal solitário, bastar-lhe-iam as paixões da alma, pelas quais se conformaria às coisas,… mas porque o homem é naturalmente um animal* ***político*** *e* ***social****, foi necessário que as concepções de um homem fossem conhecidas os outros, o que se faz através da voz… Novamente, se o homem se utilizasse apenas do conhecimento sensitivo, o qual se relaciona ao* ***aqui*** *e o* ***agora****, ser-lhe-ia suficiente para conviver a voz significativa, assim como também o é para os demais animais, ... mas porque o homem se utiliza também dum conhecimento intelectual, o qual abstrai do* ***aqui*** *e o* ***agora****, segue-se uma preocupação não somente com as coisas presentes segundo o* ***local*** *e o* ***tempo****, mas também daquelas que distam em local e são futuras pelo tempo, donde para que o homem manifestasse as suas concepções também a estes que distam segundo o local e que virão num tempo futuro, fez-se necessário o uso da* ***escrita***» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 2, n. 2). No mesmo lugar *Aristóteles* demonstra «*que* ***nem as vozes****, nem os textos* ***significam naturalmente****, pois aqueles que significam naturalmente são os mesmos para todos; ora, a significação dos textos e das vozes, sobre as quais falamos agora, não é a mesma para todos – e sobre isso ninguém jamais pôs em dúvida quanto aos* ***textos****… Mas as* ***vozes*** *são formadas naturalmente, donde alguns duvidaram se acaso também elas não significariam naturalmente. Mas Aristóteles aqui determina a partir duma semelhança com os textos que assim como não são os mesmos para todos, assim também nem as vozes [φωναί: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 1, 16a5], donde resta manifesto que… nem as vozes significam naturalmente, mas por instituição humana. Mas aquelas vozes que significam naturalmente, assim como os gemidos dos doentes e outras do tipo, são as mesmas para todos*» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 2, n. 8; cfr. ib. n. 9 [cit. ad 9]; lect. 4, n. 11, 12; Aristóteles, ib. c. 4, 17a1; Santo Tomás, lect. 6, n. 8). O termo (oral) é chamado por Aristóteles ou com o dito comum *φωνή* (agora há pouco), ou *λόγος* (cfr. text. Ad 29), ou pelo especial φὰσις (cfr. text. Ad 21), ou *ὅρος* (cfr. ad 23, 32); também *ὄνομα* (cfr. ad 43)

Ad 20. *Aristóteles* no cap. 1 das CATEGORIAS distingue os nomes em homônimos, ou equívocos em sentido lato, e sinônimos, ou equívocos, e denominativos. São *equívocos* aqueles cujo apenas o nome é comum, mas a razão da substância ou da coisa significada pelo nome é diversa, assim como o homem é predicado do homem verdadeiro e o pintado. «*Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα λόγον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον*» (1a1). Chamam-se *unívocos* aqueles cujo tanto o nome é comum quanto a razão da substância ou da coisa significada por ele é a mesma, assim como o animal quando é dito do homem e do boi. «*Συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς*» (1a6). Chamam-se, porém, *denominativos* aqueles que assumem de algo uma apelação diversa só pelo caso [a forma verbal], assim como o gramático é chamado pela gramática, e o forte, pela fortaleza. «*Παρώνυμα δὲ λὲγεται ὅσα ἀπό τινος διαφέροντα τῇ πρώσει* [com esta voz Aristóteles significa qualquer forma gramatical derivada] *τὴν κατὰ τοὔνομα προσηεγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικός*» (1a12). No cap. 2 Aristóteles divide os nomes em comple-

xos e incomplexos, e depois passa para explicar a divisão do termo predicamental nas dez categorias

§ 5. DO TERMO ENUNCIATIVO E SILOGÍSTICO.

21. Noção de termo enunciativo. O termo enunciativo é definido como: a voz arbitrariamente significativa da qual é constituída uma simples proposição ou oração. Com efeito, o termo enunciativo é o último elemento de ordem lógica em que se resolve a oração, ou, é o termo último desta resolução. Pois mesmo que os termos possam ser ainda resolvidos em sílabas e letras, estas, apesar disso, estão fora da ordem lógica. A oração é um sinal *complexo*, que é composto de sinais incomplexos, os termos, como de elementos. Portanto, as vozes não significativas como "blitiri" e "scindapsus" não são termos enunciativos, nem compõem a oração *formalmente*, mas só *materialmente*, porque não são aquilo *pelo qual* [*quo*] falo (pois falar é significar), mas aquilo *do qual* eu falo, ou coisa ou matéria da qual falo ou que significo [quando digo]: "Blitiri não é scindapsus", "blitiri é uma voz". Aquilo pelo qual eu falo é a negação, a cópula e o termo significativo "voz" subentendido pelo contexto (a voz "blitiri" não é a voz "scindapsus", a voz "blitiri" é alguma voz), em virtude do qual significo o sujeito e o predicado. Assim, as vozes não significativas estão na proposição como coisas demonstradas, como quando digo "isto não é aquilo", segurando as duas coisas com as mãos, pois aquilo pelo qual eu falo (ou seja, *formalmente* do qual é constituída a oração) são as vozes significativas "isto", a cópula negada e o gesto significativo, ou, a demonstração; mas aquilo de que falo são as coisas demonstradas, das quais é materialmente composta a oração. Pomos os termos significativos em lugar das coisas, porque não podemos, falando, trazer as próprias coisas.

22. Divisão do termo enunciativo. O termo enunciativo é dividido em categoremático e sincategoremático. O termo *categoremático* é o que significa algo por si, ou seja, que significa algo que é representado como *algo per se*, não como modificação e determinação de outro. O *sincategoremático* é o que significa algo como modificação e determinação do outro. O termo categoremático é subdividido em *nome* e *verbo*. O nome é ou *substantivo* ou *adjetivo substantivado*. Os sincategoremáticos modificam ou determinam ou o nome, ou o verbo, ou toda a proposição. O nome é determinado pelo *pronome*[4], o *adjetivo* e o *pronome*, o verbo pelo *advérbio* e toda a proposição pela *conjunção*[5]. Aos adjetivos pertencem também os *numerais*, caso não sejam substantivados, e aos advérbios as *negações*.

Nota. A *interjeição* significa mais naturalmente que arbitrariamente, nem significa um conceito abstrato, mas uma afeição concreta do sujeito, e, assim, é introduzida à oração mais materialmente que formalmente, daí que não seja termo *simpliciter*, mas participativamente e imperfeitamente.

Esta divisão do termo enunciativo em categoremático e sincategoremático, nome e verbo, divide o termo formalmente, enquanto é parte da oração: o categoremático é a parte principal, pois ele sig-

---

[4] Ao pronome é reduzido o *artigo*, encontrado em muitas línguas. O pronome é às vezes posto absolutamente quando não é adjunto nenhum outro nome, nessa ocasião sendo subentendido como o próprio nome que é determinado pelo pronome (este é bom = este homem é bom; isso é verdadeiro = esse juízo é verdadeiro); se, no entanto, nenhum nome é subentendido, então o pronome é posto estritissamamente em lugar do nome e, então, tem índole de nome, e é redutivamente nome, como na proposição "eu vejo", onde o "eu" nomeia a pessoa que fala.

[5] O nome também pode ser determinado por uma proposição relativa: "o homem que é justo paga a quem deve", tomando-se ela como sincategorema, mas não é um termo, porque é uma oração subordinada íntegra.

nifica algo *per se*, e o sincategoremático é parte menos principal; o nome compõe como extremo, como parte *que é unida* (como sujeito e predicado, cf. n.º 26), o verbo como cópula e união, como a parte *que une*.

Além disso, o termo enunciativo é dividido em **S**ujeito, **P**redicado e **C**ópula. C é o verbo "ser" enquanto une S e P (ele dita que há uma conjunção ou identidade entre S e P). A proposição na qual estes três, S, P, C, são postos explicitamente é dita de terceiro adjacente (ou seja, dum terceiro termo adjacente ou que adjaz a outros): "Pedro está correndo"; do contrário, seria chamado de segundo adjacente: "Pedro corre". Na proposição de segundo adjacente um termo é simultaneamente C e P; o mesmo termo pode ser simultaneamente S, C e P, como na proposição virtual (cf. n.º 28): "corro". Além disso, tanto S, quanto P podem ser constituídos por vários termos: "o homem justo paga a quem deve", "o homem que é justo paga a quem deve", em quais proposições tanto S quanto P são compostos (no último exemplo toda a proposição relativa "que é justo" é assumida como sincategorema que determina o sujeito).

23. Noção de termo silogístico. O termo silogístico é definido por Aristóteles como aquele em que a proposição se divide como em S e P (I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 1). Nesta definição, entendem-se pelo nome de proposição as enunciações das quais é constituído o silogismo: as premissas e a conclusão[6]. O termo silogístico é, portanto, três somente: *S, P, M.* O termo médio (M) é termo silogístico como sujeito e predicado nas premissas. Disto se esclarece que o termo enunciativo parece ser mais amplo que o silogístico, pois aquele inclui também a cópula e o verbo como copulante, ao passo que a cópula não pertence ao silogístico, nem o verbo como copulante (enquanto contém a cópula), mas tão só como predicado. A razão disto se deduz do fato de que é à enunciação ou proposição a que compete construir e enunciar uma verdade, não sendo trabalho do silogismo, formalmente falando, o construir, mas o *inferir* a verdade: o silogismo infere a verdade que a proposição constrói, como quando o silogismo em virtude de M conjunge *ilativamente* S e P, os quais a proposição conjunge em virtude da cópula ao construir a verdade. Com efeito, o silogístico é feito quando por causa de M são conjungidos S e P, sendo pré-requisitadas ao silogismo as proposições que constroem a verdade. Portanto, a cópula pertence pressupositivamente ao silogismo, não formalmente.

Nota. O verbo "é" nas proposições de terceiro adjacente não é formalmente um termo silogístico como cópula, mas nas proposições de segundo adjacente é termo silogístico como P.

Ad 21. *Aristóteles* no DA INTERPRETAÇÃO cap. 4, expondo a definição de oração (cfr. ad 28), considera o termo como parte da enunciação. Termo = *φάσις*, dito: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 4, 16b27; cap. 5, 17a17. Mas em outro lugar, como no III DA ALMA, cap. 6, 530b26, *φάσις é enunciação*. Cfr. *Santo Tomás* no I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 6 e 8, n. 17, e lect. 1, n. 5 (cit. ad 5).

Ad 22. *Aristóteles* no livro DA INTERPRETAÇÃO, desconsiderando as outras partes da oração, determina somente do nome e do verbo, porque «*somente **os nomes e os verbos** são partes principais da **oração***» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 1, n.6). «*Os sincategoremas… em si não significam algo de absoluto, mas somente a habitude de um para outro*» (l. c. lect. 6, n. 3). No cap. 10 do DA INTERPRETAÇÃO, o qual nas edições latinas é o início do segundo livro, Aristóteles distingue as proposições de segundo e de terceiro adjacente (*τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορῆται*: 19b19). *Santo*

[6] Aristóteles distingue a proposição (*prótasin*), ou seja, premissa, e enunciação (*aprophantikhòn lógon*); cf. n.º 39.

Tomás: «*O verbo "é" às vezes é predicado sozinho na enunciação, como quando se diz: "Sócrates é", pelo que nada mais queremos significar senão que Sócrates existe na natureza das coisas; às vezes, porém, não é predicado* ***por si****, como predicado principal, mas como conjungido ao predicado principal, para conectá-lo ao sujeito, assim como quando se diz: "****Sócrates é branco****", a intenção de quem fala não é afirmar que Sócrates existe na natureza das coisas, mas atribuir-lhe a brancura mediante o verbo "****é****", e por isso, em tais proposições, o "****é****" é predicado como adjazendo ao predicado principal. E é dito ser terceiro, não porque seria um terceiro predicado, mas porque é um terceiro dito posto na enunciação, a qual faz, simultaneamente com o nome predicado, um só predicado, de modo que a enunciação se divida em duas partes, e não em três… Diz que quando se diz "****o homem é justo****", o verbo "****é****" ****adjaz****, a saber, ao predicado, como um terceiro nome ou verbo numa afirmação*» (II DA INTERPRETAÇÃO, lect. 2, n. 2 e 4; cfr. I lect. 5, n. 18–22).

Ad 23. *Aristóteles*: «*Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται*» (I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 1, 24b16).

§ 6. DO NOME E DO VERBO.

24. Definição de nome. O nome é definido em Aristóteles como «*a voz arbitrariamente significativa, sem tempo, cuja parte alguma significada separadamente, e que é finita e reta*». A definição é explicada: ser "voz arbitrariamente significativa" é algo comum ao nome e a qualquer termo, os demais elementos da definição distinguindo o nome de tudo o mais; "sem tempo" distingue o nome do verbo, que significa com o tempo. Mas não é excluído o tempo como coisa significada, mas a significação *com* o tempo, ou seja, como um modo de significar, porque o nome significa a coisa como um extremo permanente, ao passo que o verbo, como fluente; é dito "cuja parte alguma significada separadamente" para excluir a oração e o termo complexo, pois a oração não é um nome, mas é composta do nome, como também o termo complexo não é nome, mas é constituído de muitos nomes; o "cuja parte alguma significa separada" é entendido da parte enquanto existe dentro do nome, de sorte que da razão do nome sejam excluídos os nomes compostos, como "sígnifer", "procônsul", que são verdadeiros nomes e significam uma essência simples, ainda que sejam compostos de partes que significam outras coisas [fora do nome]. "Finita" é posto para excluir os termos infinitos – note-se a diferença entre "não-homem", termo infinito, e "não homem", enquanto o "não" refere-se a algum verbo subentendido, que é algo de complexo, já por isso excluído pela partícula anterior. Com efeito, o termo infinito não é um nome, porque, removendo o significado do termo, já não mais procede nomeando ou significando algo de determinando, mas se retrai da nomeação, e se for o caso de que signifique algo, isso se dá *per accidens* ou indiretamente, conseguintemente ou mediatamente. À razão de termo infinito é requirido que indetermine ou infinite alguma significação positiva por uma negação adjunta. Portanto, os termos "nenhum", "nada", "não-ente", *etc.*, não são infinitos, porque não indeterminam alguma significação positiva por uma negação adjunta, mas significam simplesmente uma negação. Ainda assim, o nome infinito pertence redutivamente ao nome, como se participasse imperfeitamente da natureza do nome. "Reta" é dito para excluir os casos oblíquos, pois são sincategoremáticos. São ditos "casos" porque decaem da razão própria de nome. Também o *acusativo* é um sincategorema: "eu amo Pedro" = "Eu sou amante de Pedro". O *vocativo* contém uma oração ordenativa vocativa (cf. n.º 29), ou é uma interjeição, como se alguém exclamasse com efeito: "ó Pedro!". O vocativo é virtualmente uma oração, assim como a voz: "Eu amo" = "Eu sou amante".

25. Definição de verbo. Verbo em Aristóteles é «*a voz arbitrariamente significativa com o tempo, cuja parte alguma significa separadamente, e que é finita e reta, e é sempre sinal daquelas coisas que são predicadas do outro*». É dito "voz significativa com o tempo", porque o verbo significa ao modo de ação, de movimento ou de tempo. Ainda assim, às vezes aquilo que ele significa é absolvido de tempo ou é de verdade eterna, mas mesmo neste caso o verbo significa ao modo de movimento e de tempo, porque mesmo as coisas eternas e independentes do tempo são entendidas por nós ao modo do tempo. Portanto, também o verbo substantivo "é" significa o ato de ser enquanto se sujeita à presença e passa ao passado. "Cuja parte alguma significa separadamente" é posta para distinguir o verbo da oração e dos verbos complexos, que não são um só, mas muitos verbos. "Finita" exclui o verbo infinito, como "não-corre"[7]. "Reta" é posto para excluir os verbos oblíquos, pois o verbo, quando é declinado pelos tempos, decai do modo próprio do verbo que é significar ao modo de ação e de movimento, pois então significa aquilo que *era* ou *será*, o que não é ação e movimento *simpliciter*, mas no pretérito ou no futuro. Por um motivo similar são excluídos os modos optativos e imperativos: não predicam uma ação que está no sujeito. O *conjuntivo*, ou seja, o conjuntivo puro, que não é optativo (pois muitíssimas vezes o conjuntivo é optativo) é um modo meramente gramatical para expressar uma conjunção e subordinação das proposições. Portanto, pode ser assumido pelo lógico como indicativo[8]. Nada obstante, estes verbos pertencem redutivamente ao gênero de verbo, porque participam imperfeitamente da razão dele. "E é sempre sinal daquelas coisas que são predicados", pelo que é excluído o particípio e o infinitivo, que podem ser postos tanto da parte do sujeito quanto do predicado, ainda que signifiquem com tempo, mas são excluídos da razão de verbo, porque o verbo sempre se toma da parte do predicado. Estes modos participam em algo do gênero de nome e em algo do de verbo, e por isso podem ser reduzidos a um e a outro. O infinitivo às vezes também tem razão de conjuntivo, como nessa proposição: "vejo-o correr". Também a cópula, à medida que predica o ser do sujeito, toma-se da parte do predicado, pois não copula senão predicando o ato de ser: "Pedro é douto", onde a cópula "é" predica algum ser, isto é: o ser douto.

Ad 24. *Aristóteles*: «*Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον*» (DA INTERPRETAÇÃO, cap. 2, 16a19). Ele exclui nome infinito (*ὄνομα ἀόριστον*) e o caso (*πτώρεις ὀνὸματος*) da razão de nome. *Santo Tomás* ib. I lect. 4.

Ad 25. *Aristóteles*: «*Ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρίς, καὶ ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον*» (DA INTERPRETAÇÃO, cap. 3, 16b6). Ele exclui da razão de verbo o verbo infinito (*ῥῆμα ἀόριστον*) e o verbo construído no tempo futuro ou passado (*πτώρεις ῥῆματος*). *Santo Tomás*, ib. I lect. 5. Sobre a cópula cf. text. Ad 22.

---

7 Deve-se notar que o verbo não pode ser infinitado dentro duma proposição, pois se lhe fosse adicionada a negação, viraria uma proposição negativa

8 Exemplos: "Quando ele *não quer*, eu agora faço", "Vejo que corre", "ainda que não queira, eu faço".

Cap. II.
DO JUÍZO.

§ 1. DO JUÍZO.

26. Noção de juízo. O juízo é definido como a ação do intelecto com a qual compõe ou divide afirmando ou negado. O intelecto pode compor e dividir de dois modos: *a)* simplesmente representando para si um agregado de coisas, sem que lhe afirme ou negue nada – a simples apreensão complexa: "homem douto", "leão rugente", sendo este o modo como o intelecto pode apreender uma proposição íntegra; *b)* afirmando ou negando – e é na afirmação ou negação, ou na sentença que o intelecto traz ao perceber a conveniência ou desconveniência de dois conceitos entre si, em que consiste a essência do juízo.

Em todo juízo distinguimos a *matéria*, ou aquelas coisas que são compostas ou separadas uma da outra: o **S**ujeito e o **P**redicado; e a *forma*: a composição ou divisão. S e P também são ditos *extremos* do juízo: S se toma materialmente, P, formalmente. Com efeito, assim como a matéria é determinada pela forma que recebe, assim S é determinado por P. Portanto, P pode ser dito forma parcial do juízo, mas a forma total é a união, a composição ou divisão.

Ao juízo são pré-requisitadas três coisas: *a)* a apreensão do sujeito e do predicado; *b)* a comparação deles; *c)* a simples apreensão conotativa com a qual, ao modo de simples apreensão, o predicado é conhecido como conveniente ou discrepante com o sujeito, sem que o ser desta conveniência ou discrepância seja enunciado: a apreensão da predicabilidade. A esta apreensão da predicabilidade seguem-se imediatamente a predicação ou o juízo (cf. n.º 659). A conveniência e a discrepância entre S e P é conhecida ou imediatamente ou mediatamente por um termo médio[9]. Se é conhecida em virtude dum terceiro termo, o juízo então seguinte não é um simples juízo, mas um juízo concluso ou uma conclusão. Se é conhecida imediatamente, ou é conhecida pelos próprios termos, à medida que os termos se conotam mutuamente (assim como o todo e a parte se conotam, donde, percebida essa conotação, é formado o juízo "o todo é maior que a parte"), ou pela experiência.

O juízo pode ser considerado logicamente e fisicamente. O juízo *logicamente* considerado (como artefato lógico) é algo de complexo, que consiste de P e de S como duma matéria, sendo estes unidos ou separados, ou seja, referidos mutuamente pelas relações de identidade ou discrepância, em que consiste a sua *forma*. Juízo *fisicamente* considerado é um ato simples com o qual a mente, percebendo a conveniência ou discrepância entre S e P, pronuncia que eles convêm ou não convêm entre si: o inteleto, ao perceber esta conveniência ou discrepância de dois conceitos, produz um novo conceito representativo desta conveniência ou discrepância. Portanto, assim como na simples apreensão, assim também no juízo deve-se distinguir o *ato* e o *termo*, ou o conceito produzido por ele.

---

[9] Ou mediatamente pela autoridade; assim, a relação entre S e P não é sabida, mas crida.

Nota. O juízo que é feito compondo e dividindo revela uma imperfeição no intelecto que, não penetrando imediatamente com um único toda a coisa, precisa de muitos atos. Portanto, é próprio dum intelecto imperfeito: o humano; agora, o intelecto perfeito, como o angélico e o divino, não julga compondo e dividindo, mas com uma simples apreensão perfeita compreende toda a coisa com os seus atributos.

27. A propriedade do juízo. É próprio do juízo conter a *verdade* ou *falsidade* lógica, ou, de conhecimento. Esta propriedade deriva imediatamente da essência de juízo: a verdade lógica é tomada quando a coisa é assim enunciada pela mente como o é na realidade, mas a falsidade quando a coisa é enunciada ser como não é, ou, vice-versa, é enunciada não ser como o que de fato é. Isso é tomado em todo juízo, e nunca sem o juízo, porquanto na simples apreensão a mente sempre é adequada à coisa, mas não conhece ainda sua adequação e, por isso, nem enuncia que a coisa é assim como de fato é. Portanto, pela simples apreensão não é ainda assumida uma verdade lógica, assim como pelos meros termos proferidos pela boca não é significado ainda o verdadeiro e o falso, caso eles não estejam numa proposição.

Já que é próprio do juízo conter *ou* a verdade *ou* a falsidade, ou, ser *ou* verdadeiro *ou* falso, a própria verdade e falsidade são *acidentes* do juízo. Disto resulta que o juízo é *ou* verdadeiro, *ou* falso.

Já que o juízo em seu sinal sensível (que é a enunciação) nos é mais evidente e é dividido com as mesmas divisões, as divisões do juízo serão tratadas no mesmo lugar, abaixo, em que for tratada a divisão da enunciação (n.º 40).

Bibliografia ad 26–27: *A. Gazzana,* IL PRIMO SOGGETO E IL PRIMO PREDICATO NELL'UMANO GIUDIZIO, DthPlac 54 (1951), 377-384. *E. Kadérvek*, DAS URTEIL, HphTh 4 (1890) 11–18; 185–200; 270–284. *J. Maréchal*, DE LA FORMA DU JUGEMENT D'APRÈS S. THOMAS, RFNS 15 (1923) 156–184. *R. W. Schmidt*, JUDGEMENT AND PREDICATION IN A REALISTIC PHILOSOPHY, Nsch 29 (155) 318–326. *Fr. M. Tyrrell*, CONCERNING THE NATURE AND FUNCTION OF THE ACT OF JUDGMENT, Nsch 26 (1952) 393–423.

Ad 26 sq. «*Assim como se disse no começo, são duas as operações do intelecto, como é trazido no III DA ALMA, cap. 6 [Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ φλεῦδος. Ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ φλεῦδος καῖ τὸ ἀλεθές, συνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥστερ ἓν ὄντων: 430, 26–28.]; em uma das quais não se encontra o verdadeiro e o falso, mas sim na outra. E isso e o que Aristóteles diz, que na alma às vezes o intelecto está sem o verdadeiro eu falso, e às vezes necessariamente tem um ou outro destes [ἔστι δ', ὥσπερ ἐν τῇ φυχῇ ὁτὲ μ[εν νόημα, ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ φεύδεσθαι, ὁτὲ δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 1, 16a9]. E porque as vozes significativas são formadas para se exprimirem concepções intelectivas, por isso, para que um sinal seja conforme ao significado, é necessário que também umas das vozes significativas signifiquem sem o verdadeiro e o falso, já outras, com o verdadeiro e o falso… Portanto, para se demonstrar que o intelecto às vezes é sem o verdadeiro e o falso, e às vezes com um ou outro destes, diz, primeiro, que a verdade e a falsidade é acerca da composição e a divisão [περὶ γὰρ σὺνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ φεῦδος καὶ τὸ ἀληθές… οὔπω δὲ ἀληθὲς ἢ φλεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ εἶναι προστευῇ: 16a12, 17]… Os nomes [compostos] significam… conceitos simples, ainda que de*

coisas compostas, e por isso não é verdadeiro ou falso, senão quando se adiciona o ser ou o não ser, pelos quais é exprimido o juízo do intelecto» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 3, n. 2, 3, 13; cfr. DA VERDADE, q. 14, art. 1). *Santo Tomás*: «*A composição do intelecto é um sinal da identidade daqueles que são compostos*» (Iª p. q. 85, art. 4, ad 3º; cfr. q. 58, art. 4; DA VERDADE, q. 1, art. 3; VI METAFÍSICA, lect. 4, n. 1223 sq; IX lect. 11, n. 1898sqq.). «*De muitos imperfeitos se constitui um único verbo mais perfeito, assim como quando o intelecto concebe alguma enunciação*» (DAS RAZÕES DA FÉ, cap. 3). «*O conceito da mente… no qual está o verdadeiro ou o falso*» (I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 7, n. 5). Cfr. abaixo, n. 29.

§ 2. DA EXPRESSÃO ORAL DO JUÍZO, OU, DA ORAÇÃO.

28. Noção de oração. A oração é definida por Aristóteles como «*a voz arbitrariamente significativa cujas partes, quando separadas, significam algo ao modo de dito, mas não ao modo de afirmação ou negação*». A oração é um todo lógico, um sinal lógico complexo, um composto de partes que, quando separadas, significam algo como um dito, ou seja, como um termo, "não como afirmação e negação", ou seja, as partes da oração são termos, mas não afirmações ou negações, isto é, não são proposições íntegras. Uma oração pode, apesar disso, ser *composta* de afirmações e negações como de partes; ainda assim, estas partes são também compostas de termos. Nota a diferença entre *termo complexo* e oração: o termo complexo são dois ou mais termos que *se encontram postos nalguma oração*, como "homem justo" na oração: "o homem justo paga a quem deve". Estes dois ou mais termos não são partes dum termo complexo, mas de toda a oração, porque o próprio termo complexo não constitui algum todo *per se*. Portanto, a definição da oração não se verifica dum termo complexo.

Tal qual o termo, a oração é um concreto acidental de matéria, ou sujeito, e forma. A matéria são as vozes, a forma é a significação complexa ou a composição de significações. Portanto, aquele termo único que significa um juízo íntegro ("vejo", por exemplo), não é formalmente oração, mas termo, ainda que contenha virtualmente uma oração.

29. Divisão de oração. A oração é ou perfeita, ou imperfeita. A oração *perfeita* é "a que completa uma sentença", ou gera um perfeito sentido na mente do que ouve; é *imperfeita* "se não gera um perfeito sentido na mente do que ouve", (I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 7, n.º 4). A oração imperfeita deixa o intelecto suspenso, como quando o digo, "se eu passar…", ou, "o homem justo…", terminando aqui, sem completar minha oração. Estes termos constituem, ainda assim, um todo *per se*, mas um imperfeito, pelo que diferem do termo complexo. Assim, "homem branco" fora da proposição é uma oração imperfeita, como sendo um todo *per se*, mas dentro da proposição é um termo complexo, como parte dalgum todo.

Oração perfeita é ou *enunciativa* ou *aumentativa* ou *ordenativa*, à medida que exprime ou o juízo da mente, ou o raciocínio, ou uma ordenação prática. Com efeito, o intelecto pode compor ou judicando, ou seja, afirmando ou negando, imediatamente ou não, ou ordenando para que algo seja feito na natureza das coisas. Esta ordenação do intelecto, ainda que não seja um juízo, ainda assim, supõe um juízo do intelecto e em adição à eleição da vontade, à medida que é um ditame prático. A oração enunciativa e a argumentativa são de toda competência da lógica, motivo por que se tratará especialmente delas no n.º 39-51 e 53-79.

A oração *ordenativa* é dividida em vocativa, interrogativa, imperativa, deprecativa (optativa). Santo Tomás desenvolve assim a índole da oração ordenativa e a sua divisão: «*Porque o intelecto ou a razão não concebe em si mesma só a verdade da coisa, mas também lhe pertence o ofício de dirigir, segundo os seus conceitos, e ordenar as outras coisas, por isso foi necessário que assim como pela oração enunciativa fosse significado o conceito mesmo da mente, assim também houvesse algumas outras orações que significassem a ordem da razão segundo a qual as outras coisas seriam dirigidas. Mas um homem é dirigido pela razão de outro homem a três direções: primeiro, para atentar-se com a mente, ao que pertence a oração vocativa; segundo, para responder com a voz, ao que pertence a oração interrogativa; terceiro, para executar pela obra, ao que pertence, quanto aos inferiores, a oração imperativa, mas aos superiores a oração deprecativa, à qual é reduzida a oração optativa, porque um homem não tem para com seu superior uma força motriz senão pela expressão de seu desejo. Portanto, porque estas quatro espécies de oração não significam o conceito mesmo do intelecto em que há o verdadeiro e o falso, mas certa ordem que lhe é consequente, daí é que em nenhuma delas encontra-se o verdadeiro e o falso, mas só na enunciativa, que significa aquilo que a mente concebe das coisas, donde todos os modos das orações em que se encontram o verdadeiro e o falso são contidos sob a enunciação, a qual alguns chamam de indicativa ou suposi-tiva; a dubitativa é reduzida à interrogativa*» (I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 7, n.º 5).

Entre as orações imperfeitas, ocupam o primeiro lugar as que são os *modos do saber*, ou seja, a definição e a divisão.

Ad 28. «*O Filósofo na definição de oração [Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωορισμένον, ὡς φάσις, ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἢ ἀπόφασις: D A INTERPRETAÇÃO, cap. 4, 16b26] primeiro põe aquilo em que a oração convém com o* ***nome*** *e o* ***verbo****, quando diz: "****A oração é a voz significativa…****" Segundo, põe aquilo em que a oração difere do nome e do verbo, quando diz: "****cujo algo das partes é significa separadamente****", pois acima foi dito que a parte do nome não significa algo* ***por si****, quando separado… Mas porque é dupla a significação da voz, uma que é referida ao intelecto composto, e outra que é referida ao intelecto simples, a primeira significação compete à oração, e a segunda não compete à oração, mas à parte da oração. Depois, adiciona: "****Como dito, e não como afirmação****", como se dissesse: a parte da oração é significativa assim como um dito é significativo, como o* ***nome*** *e o* ***verbo****, e não assim como uma afirmação, a qual é composta de nome e de verbo*» (*Santo Tomás*, I lect. 6, n. 2sq).

Ad 29. «*Ele define a oração enunciativa a partir da significação do verdadeiro e do falso, dizendo que* ***nem toda oração é enunciativa, mas aquela na qual se encontra o verdadeiro ou o falso*** *[Ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύδεσθαι ὑπάρχει. Οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μέν, ἀλλ' οὔτε ἀληθὴς οὔτε φεθδής φεθδής: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 4, 17a2], onde se deve considerar que Aristóteles, usando de admirável brevidade, indicou tanto a divisão da* ***oração*** *quando diz: "****Nem toda oração é enunciativa****", quanto a definição da enunciação, quando diz: "****Mas aquela na qual s e encontra o verdadeiro ou o falso****"… E depois, quando diz: "****Mas não em todas*** *etc.", demonstra a enunciação não difere das outras orações por meio desta definição*» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 7, n. 2, 4).

§ 3. Dos modos de saber.

30. A noção do modo de saber. O modo de saber é definido como a oração manifestativa de algo desconhecido. Nesta definição, "desconhecido" é assumido como obscuro, confuso e dúbio. O modo de saber é um instrumento lógico ou um instrumento que utilizamos para aperfeiçoar o nosso conhecimento e atingir o verdadeiro. O termo não é um instrumento lógico ou um modo de saber senão remotamente, pois não aperfeiçoamos nosso conhecimento com os termos a não ser que se unam um com o outro dalgum modo especial, ou, à medida que deles são formadas definições, divisões e argumentações, ou seja, os modos de saber dos quais agora tratamos. A própria lógica é um modo ou um instrumento do saber em universal.

31. Divisão dos modos do saber. O desconhecido a ser manifestado é ou algo de incomplexo, ou uma verdade complexa. Aquilo que é incomplexo, ou a essência simples da coisa, é manifestado quanto à sua constituição pela *definição* e quanto às suas partes pela *divisão*. A verdade complexa, ou seja, a verdade lógica que está só no juízo que é (logicamente) algo de complexo (cf. n.º 26) é manifestada pela prova ou pela *argumentação*. Por isso, os modos de saber são três: a definição, a divisão e argumentação. Para que fique patente que os modos de saber são três somente, ou, que essa enumeração é adequada, note-se que a verdade do fato ou a verdade acerca da existência da coisa é manifestada pela argumentação (assim é provada a existência de Deus). Mas se a verdade do fato é conhecida por uma experiência sensível, não precisa dum meio com o qual seja manifestada. A fé, por outro lado, pela qual o fato ou qualquer verdade é crida pelos dizeres de outro, não é um modo de saber, porque não manifesta a própria coisa, mas a deixa ainda obscura. A argumentação pertence à terceira operação da mente, já a definição e a divisão, à primeira, porque são instrumentos lógicos com os quais é dirigida a primeira operação da mente, porquanto o objeto que manifestam é o conceito, que é algo incomplexo ou possuído pela simples apreensão, e o modo pelo qual manifestam o conceito constitui um termo complexo. Por isso a definição e a divisão devem ser propriamente e estritamente tratadas na primeira parte, que trata do termo, mas porque o termo complexo coincide materialmente com a oração, e porque podem ser encontrados também fora da proposição, são ditas orações (imperfeitas) e são tratadas neste local.

Ad 30. Aristóteles toma a lógica como o modo comum de saber (cf. ad 4).

Ad 31. Aristóteles, seguindo Platão, dedicou na investigação da verdade grandes esforços à definição e à divisão, e foi o primeiro a ter investigado sutilmente as leis da argumentação (cfr. text. Ad 32, 35, 36, 52sqq.)

§ 4. Da definição.

32. Noção de definição. A definição é definida como a oração que expõe a natureza ou a significação da coisa ou do termo. É dito "oração", ou seja, oração imperfeita, ou, termo complexo. Deve ser um termo complexo, não incomplexo, porque para expor a natureza da coisa (ou a significação do termo) deve-se declarar em que a coisa convém com as outras e em que difere: por isso, toda oração consta de dois termos, um dos quais exibe o gênero ou o quasi-gênero, ou seja, aquilo de comum em que a coisa convém com as outras, e o outro a diferença ou a quasi-diferença específica.

33. Divisão de definição. A definição é ou *nominal* ou *real*, à medida que expõe a significação ou a natureza da coisa. A definição nominal pode ser feita: *a)* expondo a etimologia da voz: "a lógica é uma ciência *racional*"; *b)* declarando a voz menos conhecida por outra que significa o mesmo, mas que é mais conhecida: "gládio significa o mesmo que espada". A definição nominal tende para declarar só a voz. Portanto, por si mesma nada enuncia da natureza da coisa, de modo que se alguém não tiver conhecido em outra ocasião a coisa, nada aprenderá com a definição nominal.

A definição real em Aristóteles é a oração que significa o que a coisa é (cf. texto). A definição real é ou intrínseca ou extrínseca, conforme é feita por princípios intrínsecos ou extrínsecos da coisa. A definição intrínseca é ou essencial ou descritiva.

A definição *essencial* é a que declara a essência da coisa por princípios constitutivos da essência. Estes princípios são ou físicos, ou metafísicos. A definição essencial *física* é a que é feita por partes essenciais físicas (as que existem na natureza das coisas como partes distintas, ou seja, pela matéria e a forma: "o homem é uma substância que consta de alma racional e corpo orgânico"). A definição essencial *metafísica* é a que é feita por partes essenciais metafísicas (que não subsistem na natureza das coisas como partes distintas, ou seja, por um gênero próximo e uma diferença específica: "o homem é um animal racional").

A definição *descritiva* é a que declara a essência da coisa não por princípios constitutivos dela, mas por aqueles que resultam da essência dela e se conjungem com ela, com os quais, ainda assim, ela pode ser discernida de todas as outras coisas. Disto se colhe que a definição descritiva pode ser duas: 1. pelo *próprio* (o homem é um animal risível), 2. pela *coleção de acidentes* que separadamente considerados convêm às outras coisas, mas que simultaneamente assumidos não se encontram senão na coisa a ser descrita ("o homem é um animal bípede sem penas").

A definição *extrínseca* é a que declara a essência da coisa por princípios extrínsecos próprios dela, ou, pela sua causa extrínseca própria (causa eficiente e a final): "a alma humana é uma substância incompleta criada do nada por Deus para a felicidade" (definição por causa eficiente e final); "o relógio é uma máquina construída para indicar as horas" (definição por causa final). Esta definição também é dita *causal*. A ela também pertence a definição *genética*, que declara a essência da coisa explicando-lhe o modo como a coisa é produzida de sua causa eficiente própria, ou como ela é engendrada: "o círculo é uma figura plana que surge do movimento duma linha reta que se verte ao redor da sua extremidade fixa".

A definição mais perfeita é a definição essencial metafísica. Esta não só gera um conceito claro, mas também um quididativo ou distinto.

34. As leis da definição. 1. A definição é *conversível* com o definido. Peca contra esta regra: *a)* se a definição é mais *abrangente* que o definido: "o homem é um vivente sensitivo"; *b)* se esta é mais *contraída*: "o homem é um animal sábio".

2. A definição é *mais clara* que o definido.

3. A definição essencial metafísica se dá pelo *gênero próximo* e a *diferença específica* ("o homem é um animal racional"). Portanto, com esta perfeitíssima definição não podem ser definidas senão as espécies contidas sob um gênero, ou, aquelas coisas que são compostas de gênero e diferença espe-

cífica. Portanto, os gêneros supremos não são definíveis por esta definição, mas são tão só descritos pelo conceito análogo de ente (ou de acidente) determinado por diversos modos de ser.

4. A definição *não deve entrar* na definição, porquanto seria um círculo: "lógica é a ciência e arte que traz as regras lógicas").

5. A definição *não é negativa*. Com efeito, pela definição negativa não é significado o que a coisa é. Ainda assim, há certas coisas que não podemos definir de outra maneira, porque, em razão da imperfeição do nosso intelecto, não temos de algumas coisas senão conceitos positivo-negativos (cf. n.º 15).

6. A descrição é *breve*. Requer-se que todas as coisas supérfluas sejam removidas da definição, pois a redundância é nociva à clareza. Seria, portanto, viciosa esta definição de homem: "um animal racional risível".

A definição que é ou não é segundo as leis é dita *boa* ou *má*, ainda que não verdadeira ou falsa por si. É dita boa ou má conforme manifesta ou não manifesta o desconhecido por uma explicação conveniente e devida. Onde há a conveniência devida ou o seu contrário há também o bem ou o mal. Mas não pode ser dita verdadeira ou falsa por si, mas só por acidente, porque ela mesma não é uma enunciação; a [verdade ou a falsidade] lhe ocorrem de dois modos: *a)* à medida que a definição é atribuída ao definido, *b)* à medida que as partes da divisão se repugnam entre si. Assim, a definição de círculo atribuída ao homem é dita falsa *per accidens*, como também a definição "animal racional quadrúpede".

35. Quais coisas podem ser definidas. As condições do definido que é capaz da definição são: *a)* deve ser uno *per se* ou uma única essência, vez que os muitos enquanto muitos não podem ser definido, mas cada um por sua definição. Logo, nas definições dos concretos acidentais (exemplo seria "termo", que é definido como "a voz afetada por uma significação arbitrária"), o definido é só a forma acidental (no nosso exemplo, a significação), não absolutamente e abstratamente, mas respectivamente e conotativamente ao sujeito (no exemplo, a voz) que é posto na definição como uma adição extrínseca e como conotado, porque a ordem à substância é essencial para o acidente, sendo esse o motivo de não ter uma definição perfeita; assim como *existe* [(*é*)] em ordem à substância, assim também *é definido* em ordem à substância: «*As coisas podem ser definidas à medida que tem o ser... por isso, nada é perfeitamente definido senão a substância*» (II SENTENÇAS, dist. 35, q. 1 art. 2, ad 1º). *b)* Deve ser universal, haja vista que a quididade singular está fora do âmbito do nosso conhecimento.

Bibliografia ad 32-35: *R. Garrigou-Lagrange*, DE INVESTIGATIONE DEFINITIONUM, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 2 (1935) 193–201. *J. M. Le Blond*, LA DÉFINITION CHEZ ARISTOTE, Gr 20 (1939) 451–380. *M. D. Roland-Gosselin*, LES MÉTHODES DE LA DÉFINITION D'APRÈS ARISTOTE, RSPhTh 6 (1912) 236–252; 661–675. *M. Thiel*, DE PROGRESSU A NOTIONE NOMINIS AD INTRINSECAM REI NOTITIAM, Ag 18 (1941) 128–141. *A. Usowicz*, DE PARTITIONE DEFINITIONIS APUD ARISTOTELES, DthPlac 42 (1939) 114–119.

Ad 32 sq. *Aristóteles* muitas vezes distingue a definição nominal (*λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα:* II ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 10, 93b30; cf. II, cap. 7, 92b26 *etc.*) e a real (*λόγος τοῦ τί*

ἐστι: l. c. II, cap. 10, 93b29), a qual toma como definição *própria*: «*ἐστι δ' ὅρος [al. ὁρισμός] μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων*» (I TÓPICOS, cap. 5, 101b39; cfr. VIII, cap. 5, 150a31; VIII METAFÍSICA, cap. 4, 1030a13). *Santo Tomás:* «*Donde se manifesta que a razão da espécie, a qual é constituída do gênero e as diferenças, seria a definição. Mas em outras coisas, se lhes foi posto um nome, pode haver uma razão que declara o que o nome significa*» (VII METAFÍSICA, lect. 3, n. 1328sq.) Aristóteles indicou a definição causal ao explicar a habitude da definição para com a demonstração da coisa: «*Mas ele põe um outro modo da definição, e diz que uma outra definição da definição é que seja a razão que manifesta o propter quid… é como certa demonstração do quid est, e não difere da demonstração senão pela posição, isto é, pela ordem dos termos e as proposições*» (*Santo Tomás*, II ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 10, lect. 8, n. 7, 8). «*A definição é dita termo [ὅρος], porque inclui totalmente a coisa; a saber, de modo que não está fora da definição nada da coisa, a que a definição não convenha, nem está dentro da definição algo a que convenha a definição*» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 4, n. 2)

Ad 35. *Aristóteles* no VII METAFÍSICA diz que «*é claro que a definição e a quididade são primeiramente e simpliciter das substâncias, … embora os acidentes também possuam dalgum modo a definição e a quididade, mas não primeiramente [ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν: VII METAFÍSICA, cap. 4, 103b5]. E isso se evidencia assim: nem toda razão pela qual o nome é exposto é o mesmo que a definição; … mas a uma razão determinada convém que seja definição, a saber, àquela que significa algo uno… Mas para que seja definição não basta que seja uno em continuidade aquilo que é significado pela razão… Ou também, não basta que seja uno por coligação. Mas então a razão que significa o uno será definição, se significa o uno daqueles modos como algo é dito uno per se*» (*Santo Tomás*, VII METAFÍSICA, lect. 4, n. 1339sq. Cfr. II ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 5, n. 8; lect. 6, n. 3). «*Porque a definição é indicativa da quididade, mas tudo o que pertence à quididade é predicado afirmativamente e universalmente, portanto, a definição é somente contentiva ou significativa daqueles que são predicados afirmativamente e universalmente*» (*τὸ δὲ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν:* II ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 3, 90b4; cfr. II, cap. 13, 97b26. *Santo Tomás*, in l. c. Lect. 2, n. 4; cfr. lect. 16, n. 5; VII METAFÍSICA, cap. 10, lect. 10, n. 1482sqq.; cfr. II lect. 11, n. 1502sqq.; cap. 15, lect. 15; Iª p. q. 29, art. 1, ad 1º).

§ 5. DA DIVISÃO.

36. A noção de divisão. A divisão é definida como a oração que distribui a coisa ou o nome pelas suas partes. É dita "oração" do mesmo modo que a definição; "que distribui", ou seja, que manifesta as partes distribuindo e distinguindo-as. Também a definição manifesta as partes, mas unindo-as, ao passo que a divisão procede resolvendo ou enumerando. Portanto, a divisão, assim como a definição, tende para engendrar um conceito claro da coisa, mas de outro modo: a divisão, ao propor as partes da coisa, é como se conferisse a matéria da qual seria constituída a definição. Em toda divisão devem ser distinguidas estas três coisas: 1. o *todo* que é dividido, 2. as *partes* nas quais é dividido, 3. o *fundamento* em razão do qual ocorre a divisão. Assim, se os homens são divididos em brancos, negros, *etc.*, o todo que é dividido é os homens, mas as partes são os homens brancos, negros, *etc.*, e o fundamento é a cor.

37. A partição da divisão. A divisão é ou *per se* ou *per accidens*. A divisão *per se* é quando a coisa é dividida em razão de si mesmo, e *per accidens*, na razão de outro que lhe é acidental, ou, à medida

que o fundamento é fornecido pela própria coisa ou por algo que lhe é acidental. A divisão *per se* é ou a divisão *de nome* (também chamada distinção) ou a divisão *de coisa*, enquanto a coisa que é dividida é ou a voz significativa cujas significações são enumeradas, ou a coisa significada.

Agora, para a divisão da coisa há tantas espécies quantas espécies de *todo* que pode ser dividido. Ora, o todo é ou potencial, ou atual. O todo *potencial* ou *lógico* é o que contém as partes nas quais é dividido não em ato, mas em potência, e é dois: unívoco e análogo. O todo potencial *unívoco* é a razão universal unívoca em relação aos seus inferiores, ou seja, em relação àqueles de que é predicada – e é assim que o gênero animal é um todo potencial unívoco; o todo potencial *análogo* é a razão universal análoga em relação aos seus inferiores dos quais é predicada não na mesma, mas por uma razão diversa – e assim o ente é um todo potencial análogo em relação a todos os gêneros supremos[10]. O todo *atual* é subdividido em *essencial*, composto das partes que constituem a essência, e *não-essencial*, que é constituído de partes que não lhe constituem a essência. O todo essencial é ou *físico* ou *metafísico*, à medida que é constituído de partes essenciais físicas ou metafísica, ou seja, realmente ou não realmente distintas entre si. Assim, o homem, como todo físico, é composto da alma racional e dum corpo orgânico, mas como todo metafísico, da animalidade e da racionalidade. O todo atual não-essencial é ou *entitativo*, o composto das partes entitativas (da essência e do ser), ou não-entitativo. O não-entitativo é ou *integral*, que é composto de partes integrais (quantitativas)[11], como o homem é feito da cabeça, do peito, *etc.*, ou *potestativo*, que é dividido segundo as diversas potências ou faculdades com as quais exerce algum poder, como a alma humana é dividida, como todo potestativo, em vegetativo, sensitivo e racional.

E é de acordo com estas espécies enumeradas de todo que a divisão também é distinguida: a é de todo potencial unívoco, análogo, divisão do todo atual essencial *etc.*

A divisão *per accidens* é tripla: *a)* a divisão do sujeito nos acidentes, como, dentre os animais, um é branco, outro é preto, *etc.*; *b)* do acidente nos sujeitos, como, dentre os brancos, um é a neve, outro é o leite, *etc.*; *c)* do acidente em acidentes, como, dos brancos, uns são doces, outros, amargos, *etc.*

A principal divisão é a divisão do gênero em espécies. Esta divisão, que também é chamada *essencial*, engendra um conceito não só claro, mas também distinto.

38. As leis da divisão. 1. Não é permitido mudar o fundamento na mesma divisão, pois seria má a divisão que dividisse os homens em brancos, negros, vermelhos, flautistas, músicos, *etc.*

2. O todo se adéqua aos membros dividentes simultaneamente assumidos. Pecará contra essa regra quem dividir os corpos viventes em homens e brutos.

3. Ela tem de ser feita por membros que se excluem um ao outro. Seria má a divisão se os corpos fossem divididos em animados, inanimados e pedras.

4. Ela precisa ser breve, nem as subdivisões devem ser multiplicadas sem razão, pois «*é similar ao confuso o que é dividido até o pó*» (Sêneca, Ep. 89).

---

[10] É diversa a potencialidade com a qual o todo lógico unívoco e o análogo contêm as suas partes: aquele *exclui* [de sua razão precisamente assumida] as diferenças com as quais é contraído nos inferiores, e o todo análogo simplesmente *não as explica* (cf. n.º 176).

[11] Estas partes são ou homogêneas (nos corpos não-viventes) ou heterogêneas (nos viventes).

5. Seja retamente ordenada, ou seja, o gênero seja dividido em espécies imediatamente subordinadas a ele que possam ser divididas do mesmo modo. Seria desordenada a divisão dos animais em homens, cavalos, pássaros, *etc.*, pois os animais devem ser divididos em racionais (ou homens) e brutos, e os brutos subdivididos de acordo com os gêneros e espécies assinalados pela zoologia.

Ad 36. «*[Aristóteles], portanto, primeiro diz que quando alguém quer procurar definir algum* ***todo****, isto é, o universal, é conveniente que primeiro divida o gênero nas primeiras partes desse gênero, as quais são especificamente indivisíveis: por exemplo, que divida o número em binário e ternário [Χρὴ δέ, ὅταν ὅλον τι πραγματεύηταί τις, διελεῖν <διαίρεσις, I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 31, 46a31> τὸ γένος εἰς τὰ ἄτομα τῷ εἴδει τὰ πρῶτα, οἷον ἀριθμὸν εἰς τριάδα καὶ δυάδα: II ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 13, 96b15], e, dada esta divisão através da qual se conhece o gênero, afirma que em seguida se assume a definição de cada uma das espécies, assim como também ocorre em outros casos, por exemplo, numa linha reta, num círculo e em um ângulo reto, pois todos estes são congruentemente definidos pela predita divisão do gênero*» (*Santo Tomás*, II ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 14, n. 2; cfr. ib. II cap. 5, lect. 4; VI TÓPICOS, cap. 6, 143a36; I DAS PARTES DOS ANIMAIS, cap. 2sq, 642b5). «*O todo potestativo [ib. infra: potencial]… é intermediário ao todo universal e o todo integral*» (Iª p. q. 77, art. 1, ad 1; cfr. IªIIª p. q. 95, art. 4).

§ 6. DA ENUNCIAÇÃO, OU, DA PROPOSIÇÃO.

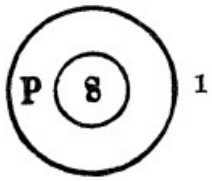
39. Noção de enunciação. A enunciação é definida como a oração que significa indicando o verdadeiro e o falso (cf. o text.). "Oração" é posta no lugar de gênero; "que significa o verdadeiro ou o falso" no lugar da diferença, pelo que se distingue a enunciação das outras orações, quer sejam imperfeitas, quer sejam perfeitas, mas que não significam o verdadeiro ou o falso, ou, o juízo, pois só no juízo é onde se toma a verdade lógica. "Indicando" como ocorresse no modo indicativo. Portanto, o sentido da definição é que a enunciação é uma oração que significa o juízo.

A enunciação é dita *proposição* à medida que é parte do silogismo. A lógica considera a enunciação principalmente como proposição ou como instrumento do raciocínio, porque o seu ofício principal é o raciocínio (cf. n.º 4)

A matéria da proposição (simples) são os termos: S e P; a forma é a Cópula; S, P, C são necessariamente requeridos em toda proposição, ainda que não sejam todos postos explicitamente (cf. n.º 22). Em *toda* proposição, quer afirmativa, quer negativa (com exceção da reduplicativa, na qual a compreensão do sujeito é limitada; cf. n.º 40), S é entendido segundo *toda* a sua compreensão. Na proposição afirmativa, P é atribuído a S quanto a toda sua compreensão, mas não quanto a toda extensão. S sujeita-se a O, porque recebe a determinação e a denominação de P. Por isso, S é maior na compreensão que P, pois, além das notas que P enuncia, abrange outras próprias suas; P, no entanto, é maior pela extensão. Portanto, S é contido sob a extensão de P e P "supõe" particularmente, ou seja, é assumido na proposição particularmente somente.

Por exemplo:

S P
Homo est mortalis : S continetur sub P^{o} ;
S (homo) continetur sub extensione P^{i},



[Homem é mortal: S é contido sob P; S (homem) é contido sob a exntensão de P,][12] que *em si* é evidente que seja mais abrangente (além do homem há outros entes mortais), ainda que na suposição *suponha particularmente*, ou seja, seja assumido somente como aquela parte de mortais que são homens. Estas proposições são ditas *naturais* ou *ordnadas*. Mas se é invertida este ordem natural, a proposição é dita *inatural*, *desordenada*, indireta; é uma proposição distorcida:

S P
Aliquod mortale est homo ; aliqua pars S^{i} continetur sub P^{o} .

[Algum mortal é homem; alguma parte de S é contida sob P.]

Na proposição *negativa*, S sujeita-se a P negativamente, ou seja, P é universalmente, segundo toda a sua *extensão*, removido de S. Portanto, nestas proposições P *supõe universalmente*, mas P não é removido quanto a toda a sua *compreensão*, caso as suas notas sejam consideradas divisamente e parcialmente somente; mas se as notas são consideradas coletivamente, P é removido quanto a toda a sua extensão de S.

S e P mostram-se de igual extensão (uma proposição conversível) quando a definição é predicada do definido: "o homem é um animal racional", "o homem é um animal risível", ou em virtude dum fato contingente. Agora, uma proposição simples nunca enuncia isso, mas é requerida uma nova proposição e um novo juízo pelo qual seja enunciado que S é em extensão igual a P, que P seja a definição de S, a dita proposição *exclusiva*: "só o homem é um animal risível", "todos os homens são todos os animais risíveis", que é ocultamente composta[13].

40. Divisão de proposição. As proposições são divididas: 1. em razão da *forma*. Em razão da forma, ou seja, em razão da cópula que manifesta a composição ou a divisão, as proposições são divididas em categóricas (simples) e hipotéticas (compostas). A *categórica* é a que, em virtude duma cópula *verbal*, conjunge P com S ou predica-o de S, motivo pelo qual também é chamada predicativa (categórica). A *hipotética* é a que conjunge proposições íntegras umas com as outras por meio da partícula "e", "ou", "se". Deste modo, constrói outra verdade distinta das verdades categóricas, pois assim como a categórica traz o juízo da conjunção de S com P, assim também a hipotética traz o juízo acerca da própria conjunção de muitas categóricas, seja copulativa, seja disjuntiva, seja condicional, [conjunção essa] a qual afirma ser ou não ser; e porque esta nova verdade depende das verdades categóricas, a proposição é dita hipotética.

---

[12] Nestes diagramas o círculo representa a extensão que convém ao conceito em si ou absolutamente; a relação dos círculos entre si representa uma extensão determinada de acordo com a qual o conceito é utilizado na proposição.

[13] Cf. n.º 40. A proposição "todos os homens são todos os risíveis" reduz-se a uma proposição exclusiva; semelhantemente a proposição "todos os homens presente nesta aula são dez", isto é, homens.

A proposição *hipotética* ou composta é ou manifestamente composta ou só ocultamente. As espécies de proposições *abertamente* compostas são a copulativa, a disjuntiva, a conjuntiva e a condicional, como do sobredito resulta. A proposição *copulativa* é a que conecta muitos sujeitos ou predicados ou muitas proposições com as partículas conjuntivas "e", "e não" (explicitamente ou implicitamente postas): "Pedro e Paulo morreram em Roma". Agora, a unidade e a multiplicidade do sujeito e do predicado não devem ser assumidas da unidade e da multiplicidade das vozes com as quais são significados o sujeito e o predicado, mas da unidade e multiplicidade da coisa. Assim, "o homem é um animal racional" é uma proposição simples, ao passo que "o homem é um animal racional risível" é uma proposição composta. Também a proposição subordinada não impede a simplicidade, contanto que não adicione uma nova realidade a S ou a P: "o homem é um animal que é um racional" é, portanto, simples. A proposição *disjuntiva* é conecta muitas proposições com a partícula disjuntiva "ou". Deve-se distinguir entre a proposição propriamente e a impropriamente disjuntiva: a *impropriamente* disjuntiva é a que, mediante a partícula "ou", afirma que *ao menos* um membro é verdadeiro; *propriamente* disjuntiva é a que mediante a partícula "ou" afirma ser verdadeiro só um membro, com a exclusão dos outros. A proposição *conjuntiva* é a que enuncia que dois P não podem convir simultaneamente ao mesmo S (A não pode ser simultaneamente B e C). A proposição *condicional* é a que conjunge proposições em virtude da partícula condicional "se". A proposição disjuntiva, conjuntiva e condicional são, de algum modo, argumentações e exprimem um raciocínio (cf. n.º 55).

As espécies de proposições *ocultamente* compostas são: a proposição exclusiva, a exceptiva e a reduplicativa.

A proposição *exclusiva* é aquela cujo sujeito ou predicado é afetado pela partícula exclusiva "só", "somente", *etc.*: "Só Deus é eterno".

A proposição *exceptiva* é aquela pela qual algo contido sob a extensão do sujeito é excetuado da participação do predicado por meio das partículas "além", "senão", *etc.*: "Todo ente além de Deus é contingente".

A proposição *reduplicativa* é aquela que replica o sujeito pelas partículas geminantes "*como*", "*enquanto*", *etc.*: "O homem, enquanto homem, raciocina".

As proposições ocultamente compostas são também chamadas *exponíveis*, porque, quando são resolvidas, são expostas: "Deus é eterno: nenhum ente que não é Deus é eterno", "todos os entes são contingentes: Deus não é contingente", "o homem raciocina: a razão por que o homem raciocina é a natureza humana".

Às vezes a partícula reduplicante é assumida "especificativamente", ou seja, não exprime a causa por que P deveria ser atribuído a S, mas declara que P pertence à essência de S, como quando dizes "o homem, enquanto homem, é animal"[14].

A proposição *categórica* na razão da forma é subdividida em *afirmativa* e *negativa*, à medida que é afirmado ou negado de S. Também esta divisão é da parte da forma, porque a negação afeta a có-

[14] Também certas proposições cujo P é "quantificado" seriam proposições ocultamente compostas. A quantificação do predicado foi introduzida na lógica por Hamilton (1788-1856): "Todos os homens são todos os risíveis", "todos os homens são alguns animais". Mas esta quantificação vai contra a natureza do predicado e leva a proposições ambíguas e, de fato, falsas. Já Santo Tomás (I DA INTERPRETAÇÃO., lect. 10, n.º 23sq.) rejeita este modo de formular as proposições (cf. J. Maritain, *Éléments de Philosphie, Petite Logique*, Paris 1933, 252-263).

pula, embora seja dito "na razão de *qualidade*", isto é, de [qualidade] essencial. A divisão em afirmativa e negativa é uma subdivisão só da categórica, não da hipotética, porquanto a negação não pode cair sobre a cópula hipotética "si", "ou", "e", do contrário a própria conjunção das categóricas cessaria e então a proposição hipotética seria destruída.

A divisão das proposições em categóricas e hipotéticas, afirmativas e negativas, é *essencial*, ou seja, do gênero em espécie, porque se dá em razão da forma ou da composição que constitui a própria essência da proposição. Mas as outras divisões são *acidentais*, porque se dão em razão de algo que é acidental à proposição e nem lhe constituem a essência.

2. A divisão das proposições na razão da *matéria*. A matéria da proposição são os termos à medida que são considerados segundo uma relação mútua. A matéria é tripla: a natural (necessária), a contingente e a remota, enquanto P convém necessariamente a S ou contingentemente somente, ou lhe repugna. A proposição na razão de matéria é dividida em necessária, contingente e impossível. A proposição *necessária* é aquela que enuncia algo que não poderia ser de outro modo: "o homem é um animal"; a proposição *contingente* é a que enuncia algo que poderia ser de outro modo: "o homem é branco"; a proposição *impossível* é a que enuncia algo que não pode ser: "o homem é uma pedra". Na matéria natural toda proposição afirmativa é negativa, e toda negativa é impossível; na matéria remota toda proposição afirmativa é impossível, e toda negativa, necessária; na matéria contingente tanto a afirmativa quanto a negativa são proposições contingentes.

3. Na razão de *quantidade*, as proposições são divididas em *universais, particulares, singulares* e *indefinidas*, à medida que S é um termo universal, particular, singular ou indefinido, ou seja, indeterminado quanto à quantidade, como quando é dito "o homem é risível": se a matéria da proposição indefinida é natural ou remota, a proposição equivale à universal (o homem não é uma pedra = nenhum homem é uma pedra); se, porém, a matéria é contingente, equivale à particular ou singular (o homem corre = algum homem corre).

4. Na razão de *qualidade* acidental, a proposição é dividida de muitas maneiras segundo as diversas qualidades acidentais da proposição. As principais qualidades são a verdade, a falsidade e a modalidade. Na razão da modalidade as proposições são divididas em proposições *de inesse* (que pelos recentes são também chamadas de categóricas), com as quais é simplesmente enunciado que P inere ou não a S: "Pedro é douto"; e proposições *modais*, pelas quais é enunciado o modo como P inere ou não a S.

5. Na razão de *origem* as proposições são divididas: *a)* em proposições analíticas e sintéticas. A proposição é *analítica* se a relação entre o sujeito e o predicado é assumida duma análise do sujeito: "o homem é racional". A proposição é *sintética* se a relação entre o sujeito e o predicado é conhecida pela experiência: "Pedro corre". *b)* Em proposições *imediatas* (*per se* conhecidas) e *mediatas* (não *per se* conhecidas), enquanto a relação do predicado para com o sujeito é mediatamente ou imediatamente cognoscível já pelos termos.

Nota. A proposição *relativa* é reduzida à copulativa ou à causal: "o homem que vejo corre" = "vejo um homem e o homem corre"; "o homem que é justo paga suas dívidas" = "porque o homem é justo, paga suas dívidas". Similar é a proposição *adversativa*: "eu trabalho, mas ele dorme" = "eu trabalho e ele dorme" (embora a forma adversativa indique, além da composição, certa oposição nos predicados); "este é um malfeitor, se bem que louve à Santíssima Virgem" = "este é um malfeitor, e isto não

lhe é causa para não amar à Santíssima Virgem" (causal negada). A própria proposição *causal*, assim como a *racional*, não são estritamente proposições, mas argumentações (cf. n.º 55). Semelhantemente as outras proposições que são enumeradas pelos gramáticos podem ser reduzidas às preditas, como as temporais, as finais, *etc.*

Bibliografia ad 39-40: *G. v. Holtum*, ZUR LOGISCHEN LEHRE VOM SATZE, HphTh 10 (1896) 22–37.

Ad 39. Cfr. supra ad 29 a definição de enunciação. A proposição é chamada *πρότασις* por Aristóteles (I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 1, 24a16: *Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός τινος κατά τινος*) e é tomada como o princípio da demonstração (l. c., e I ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 13, 77a37: *Προτάσις δὲ καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς ὁ καθ' ἑκάστην*; cfr. *Santo Tomás*, Iª p. q. 13, art. 12).

Ad 40. «*[O Filósofo] apresenta sob um brevilóquio duas divisões da enunciação, das quais uma é que, das enunciações, uma é* ***una por simplicidade****, e outra é* ***una por conjunção****… Outra subdivisão da enunciação é que, se é uma enunciação una, é ou afirmativa, ou negativa [Ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις· οἱ ἄλλοι πάντες συνδέσμῳ εἷς: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 5, 17a8]… Para manifestar a predita divisão… ele diz… que a enunciação é dita ou una* ***absolutamente****, a saber, a que significa um só [predicado] de um só [sujeito], ou una* ***secundum quid****, a saber, a que é una por conjunção. Opostamente, deve-se entender que as enunciações são muitas ou porque significam muitas coisas, e não uma só, o que se opõe ao primeiro modo de unidade, ou porque são proferidas sem conjunção, e tais se opõem ao segundo modo de unidade… Ele manifesta a segunda divisão de enunciação… e procede artificiosissimamente, pois divide o gênero não em espécies, mas em diferenças específicas, pois não diz que a enunciação é afirmação ou negação, mas a* ***voz significativa daquilo que é****, a qual é a diferença específica da afirmação, ou* ***daquilo que não é****, que é a diferença específica da afirmação, e por isso, a partir das diferenças adjuntas ao gênero, constitui a definição da espécie, quando diz que "****a afirmação é a enunciação de algo sobre [de] algo****", pelo que é significado o* ***ser****, e "****a negação é a enunciação de algo para longe de [ab] algo****", pelo que é significado o* ***não ser***[15] (*Κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίν τινος κατά τινος. Ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος*: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 6, 17a25. *Santo Tomás*, l. c. I, lect. 8, n. 2, 3, 12, 13, 19, 21). «*[Aristóteles] avança de antemão uma divisão das enunciações, a qual é assumida segundo a diferença do sujeito… Pois porque sempre se enuncia algo de alguma coisa, mas das coisas, umas são universais, e outras, singulares [a saber, "à medida que as coisas caem no intelecto" <ib. n. 4>], é necessário que às vezes se enuncie que algo* ***inere ou não inere*** *a algum dos universais, e às vezes, a algum dos singulares*» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 10, n. 1, 8; I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 2: Οὗτος [*λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός τινος κατά τινος] δὲ ἢ καθόλου ἢ ἐν μέρει ἢ ἀδιόριστος*: 24a17). «*A segunda diversidade [de enunciação] se dá por comparação à coisa da qual depende a verdade ou a falsidade do intelecto ou da enunciação, pois quando algo é enunciado ser ou não ser conforme uma congruência da*

---

[15] Em latim, a preposição "*de*" significa afirmação e pertencimento: "*est de ratione hominis rationale esse*": "pertence à razão do homem o ser racional", enquanto a preposição "*ab*" significa afastamento, distanciação, e, portanto, certa negação: "*abest ratione hominis esse irracionale*": "está longe da razão do homem o ser irracional". Como frequente, é intraduzível para o português sem grande adaptação [N. T.]

coisa, a oração é verdadeira; do contrário, é falsa» (*Santo Tomás*, I DA INTERPERTAÇÃO, lect. 9, n. 2). *Aristóteles* distingue as proposições *de inesse* e modais: *Πᾶςα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν: I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 2, 25a1*).

§ 7. DAS PROPOSIÇÕES MODAIS.

41. A noção de proposição modal. A proposição modal é aquela na qual se enuncia o modo que determina a composição do predicado e do sujeito. Santo Tomás expõe assim essa definição: «*Porque "proposição modal" vem de "modo", para se entender o que seja uma proposição modal, é preciso saber o que seja o modo. Ora, o modo é a determinação da coisa que se dá pelo adjetivo do nome que determina o substantivo, como quando é dito "homem branco", ou pelo advérbio que determina o verbo. Daí colhe-se que haja três modos: um determina o sujeito da proposição, como "o homem branco corre", outro, o predicado, como "Sócrates é um homem branco" ou 'Sócrates corre velozmente", e outro determina a composição mesma do predicado com o sujeito, como quando é dito "Sócrates correr é impossível" – e é só por este que uma proposição é chamada modal; por outro lado, as outras proposições que não são modais são chamadas "de inesse". Agora, estes modos que determinam a composição são seis: o verdadeiro, o falso, o necessário, o possível, o impossível e o contingente. O verdadeiro e o falso nada adicionam sobre as significações das proposições de inesse, pois dizer "Sócrates corre" e "Sócrates correr é verdadeiro", e "Sócrates não corre" e 'Sócrates correr é falso" significam o mesmo, o que não se vê com os outros quatro modos, porque "Sócrates corre" não significa o mesmo que "Sócrates correr é impossível" ou "necessário"*». (Opúsculo DAS PROPOSIÇÕES MODAIS, ed. I.-M, Boncheski, Ag 17 (1940) 180-200).

Em sendo assim, a proposição modal significa o *modo* da composição do predicado com o sujeito, e essa composição é ou *necessária* ("é necessário que seja", "é impossível que não seja") ou *impossível* ("é impossível que seja", "é necessário que não seja") ou *contingente* ("é contingente que seja", "nem é necessário, nem é impossível que seja). O *possível* é dito para excluir a mera impossibilidade: o que não é impossível, é possível de ser, e o que não é necessário (ou seja, não impossível de não ser) é possível de não ser. O que, porém, não é contingente, é ou necessário ou impossível[16]. O contingente não exclui que P convém de fato a S, mas o possível diz que P pode convir a S, ainda que de fato não convenha.

Desta forma, os modos que determinam a composição de P para S são quatro: o necessário, o impossível, o possível e o contingente. A necessidade corresponde à matéria natural, a impossibilidade, à remota, e a contingência à contingente. Na proposição modal devem-se distinguir o *modo* e o *dito*: o dito enuncia a composição de P com S, e a ele é adicionado um modo que determina o modo desta composição. Por exemplo, "Sócrates correr é contingente": "Sócrates correr" é o dito, "é contingente" é o modo.

Toda modal, se é verdadeira, é uma proposição necessária e de verdade eterna, pois enuncia o modo como S e P se conectam entre si, modo este que sempre deve ser assumido da essência de S e P. Assim, "Pedro correr é contingente" é uma proposição necessária, pois enuncia o modo como

---

[16] Note-se que o contingente é muitas vezes assumido como possível, de sorte que tenha dois sentidos: *a)* o de que nem é necessário, nem impossível de ser, ou, é possível ser e não ser; *b)* não é impossível, ou, é possível ser. Aristóteles já fazia esta distinção, e encontra-se até mesmo em Santo Alberto e Santo Tomás.

"Pedro" e "correr" se conectam, modo este que não pode não ser contingente, devido ao livre-arbítrio de Pedro (cf. n.º 864, 4).

42. A divisão da proposição modal. A proposição modal é dupla: a modal divisa e a modal composta. A modal *composta* é aquela na qual o modo se toma como P e o dito como S: "é possível que quem está sentado esteja em pé"; a modal *divisa* é aquela na qual o modo é referido à cópula, sendo assumido adverbialmente: "quem senta está possivelmente de pé": esta significa um *sentido diviso*, e aquela, um *composto*. O sentido composto é o que significa a simultaneidade e a união de duas formas em um só sujeito; o sentido diviso é o que significa a união e a conveniência de duas formas num mesmo sujeito não simultaneamente, mas sucessivamente, ou uma com a exclusão da outra (pois isto é ser diviso). Pode, no entanto, a modal composta também ser assumida no sentido diviso, e por isso se faz necessária uma divisão.

A proposição modal pode ser reduzida à proposição *de inesse*. Assim, esta proposição modal "Pedro contingentemente corre" é reduzida a esta *de inesse*: "esta proposição: 'Pedro corre', é contingente".

Bibliografia ad 41-42: *I.-M. Bochenski,* NOTES HISTORIQUES SUR LES PROPOSITIONS MODALES, RSPhTh 26 (1937) 673–692. *Id.*, SANCTI THOMAE AQUINATIS DE MODALIBUS OPUSCULUM ET DOCTRINA, Ag 17 (1940) 180–218. *R. Feys*, LES LOGIQUES NOUVELLES DES MODALITÉS, RNSPh 40 (1937) 517–553; 31 (1938) 217–252.

Ad 41. *Aristóteles* trata das proposições modais e de suas oposições no DA INTERPRETAÇÃO cap. 12: «*Σκεπτέον ὅπως ἔχουσιν αἱ ἀποφάσεις καὶ καταφάσεις πρὸς ἀλλήλας αἱ τοῦ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ δυνατὸν καὶ ἐνδεχόμενον καὶ μὴ ἐνδεχόμενον, καὶ περὶ τοῦ ἀδυνάτου τε καῖ ἀναγκαίου*»: 21a34. Cfr. *Caetano*, l. c. II lect. 8, n. 1, sqq.)

§ 8. DAS PROPRIEDADES DAS PARTES DA PROPOSIÇÃO.

43. As propriedades da proposição. As propriedades que seguem a essência da proposição são de dois gêneros: umas seguem os extremos ou as partes da proposição, outras, toda a proposição. As propriedades das partes, embora convenham a elas enquanto estão na proposição, são: a suposição, a ampliação, a restrição, a alienação, a diminuição e a apelação. As propriedades que seguem toda a oposição são: a oposição, a conversão e a equipolência. Estas propriedades são relativas, ou seja, convém a uma proposição relativamente a outra.

44. A noção de suposição. A suposição é definida como a acepção do termo por aquilo de que é verificado segundo a exigência da cópula. O termo é dito supor à medida que é assumido *na oração* por algo de que é verificado segundo a exigência da cópula, do contrário, seria dito não supor. Assim, esta proposição: "Adão é branco", é de S não suponente, porque o termo "Adão" não é verificado segundo a exigência da cópula. Com efeito, Adão não *é*, mas *foi*. Mas para se discernir se alguma proposição é dum sujeito suponente ou não, deve-se notar: *a)* que para a suposição não é requirida a verdade ou a verificação da proposição, pois mesmo numa proposição falsa dá-se suposição, como quando digo: "O homem é uma pedra", "homem" supõe, unicamente se requirindo a verificação da acepção do termo segundo a exigência da cópula; *b)* que a cópula pode significar 1. o ser da exis-

tência (“Adão é branco”), 2. o ser possível que abstrai da existência (“o círculo é redondo”), 3. o ser do ente de razão (“a quimera é não ente”). Portanto, as proposições de verdade eterna que enunciam verdades necessárias acerca das essências das coisas são de sujeitos suponentes, mesmo que estes sujeitos não existam.

A suposição difere da *significação*, pois a significação dum termo (unívoco) é uma só e permanente, mas a suposição é múltipla e variável segundo o modo como utilizamos o termo na proposição, o que se tornará patente pela divisão da suposição.

45. A divisão da suposição. A suposição é dividida em material e formal. A suposição *material* é a acepção do termo por si mesmo: “Homem é uma voz”, onde o termo não significa, mas representa a si mesmo e a proposição é posta meramente materialmente. A suposição *formal* é a acepção do termo pela coisa significada. A suposição formal é *própria* ou *imprópria*, à medida que o termo é assumido por aquilo que ele significa propriamente ou só metaforicamente – assim, na proposição: “vence o leão da tribo de Judá”, “leão” supõe impropriamente ou metaforicamente. A suposição própria é dividida em simples (lógica) e real (pessoal). A suposição *simples* é acepção do termo só por aquilo que significa imediatamente, ao passo que a *real* é a acepção por aquilo que significa mediatamente. Para entender isso, deve-se notar que o termo, assim como o conceito, tem um duplo significado objetivo: um *formal* ou *imediato* e outro *material* ou *mediato*. Desta maneira, o termo “homem” significa imediatamente a natureza humana, mas mediatamente os indivíduos que nela subsistem; “animal” significa imediatamente a natureza genérica de animal, mas mediatamente as espécies contidas sob elas e os indivíduos destas espécies[17]; por outro lado, o termo singular, o nome próprio, como “Platão”, significa imediatamente a individuação, e mediatamente a natureza subsistente no indivíduo.

Tanto a suposição simples como a real são divididas em *universal* e *singular*, à medida que o termo que é assumido pelo seu significado imediato somente ou o imediato e o mediato é um termo universal ou singular. Assim distinguem-se: *a)* a suposição universal simples: o termo universal assumido só como seu significado imediato, como na proposição “o homem é uma espécie”, “homem” supõe por uma suposição universal simples; *b)* a suposição universal real: o termo universal assumido pelo seu significado imediato e mediato: “o homem é vivente”, onde “homem” supõe por uma suposição universal real; *c)* a suposição singular simples: o termo singular assumido pelo seu significado imediato somente: “Platão é um indivíduo”, onde “Platão” supõe por uma suposição singular simples; *d)* a suposição singular real: o termo singular é assumido pelo seu significado imediato e mediato: “Platão é um animal”, onde “Platão” supõe por uma suposição singular real. Sobre a suposição real universal falar-se-á mais abaixo.

A suposição real é subdividida: *a)* relativamente à cópula ou ao nexo entre S e P, em essencial (natural) e acidental. A suposição *essencial* é acepção do termo por aquilo ao qual convém intrinsecamente e essencialmente P. Na suposição “o homem é um animal”, “homem” supõe por uma proposição essencial. Esta suposição sempre é universal. A suposição *acidental* é a acepção do termo por aquilo ao qual P convém não intrinsecamente, mas acidentalmente, e é sempre particular: “o homem disputa” = “algum homem disputa”. *b)* Relativamente à extensão em universal e singular, a suposição *universal* é a acepção ou o uso do termo universal enquanto universal: “o homem é risível”; a

[17] Mediante a diferença numérica, naquele caso, e a específica, neste outro [N. T.]

singular é a acepção do termo para expressar uma coisa singular: "Pedro é douto", "este homem é douto". A suposição universal é tripla: distributiva, coletiva e particular. A *distributiva* é o uso do termo universal por todos os seus inferiores distributivamente assumidos: "todo homem é risível". É subdividida em *completa*, ou absoluta, e *incompleta* ou exceptiva. A exceptiva se dá quando o termo universal é assim usado, que algo contido sob sua extensão é excetuado: "todos os homens foram concebidos no pecado original", onde se excetua a Santíssima Virgem Maria. A suposição universal *coletiva* é o uso do termo universal por seus inferiores coletivamente assumidos: "Todos os apóstolos foram doze". A suposição *particular* é o uso do termo particular. A suposição particular é ou *disjuntiva* ou *disjunta*, ou, confusa, à medida que o termo particular se verifica ou não em algum suposto determinado. Assim, quando é dito: "algum homem corre", S verifica-se nalgum homem determinado; por outro lado, nas proposições "algum navio é requerido para navegar", "algum olho é requerido para ver", S não é verificado nalgum suposto determinado.

46. A ampliação, restrição, alienação, diminuição e a apelação. A *ampliação* é definida como a extensão de um termo de uma suposição menor a outra maior. Na proposição "o homem pode ser justo", "homem" estende-se a todos os homens futuros e possíveis.

A *restrição* é definida como a limitação de uma suposição maior a outra menor, como na proposição "O homem que é justo é sábio", "homem" não supõe por todo homem, mas só por aquele que é justo.

O termo pode ser ampliado ou restringido de dois modos: *a)* em relação a mais ou menos indivíduos ou inferiores aos quais convém, *b)* em relação a muitos tempos ou menos nos quais é verificado. Do primeiro modo, a ampliação e a restrição encontram-se somente no termo *universal* que supõe por uma suposição pessoal, acidental, pois a suposição universal simples não passa aos indivíduos, ao passo que a natural convém absolutamente a todos, e só a acidental pode convir a tanto muitos quanto poucos. Do segundo modo a ampliação e a restrição também convêm ao termo singular: "Pedro é e foi justo".

A *alienação* (remoção) é o desvio de S de sua significação própria a uma imprópria por meio do P que dele é enunciado, ou a distração de P por meio de S do qual é enunciado: "O homem é uma pintura", "Pedro é um leão" (na crueldade), porquanto os sujeitos são tais quais são permitidos pelos seus predicados e vice-versa.

Diminuição é o uso do termo numa significação incompleta em virtude do adjetivo a ele adjunto: "O homem pintado é uma imagem", onde "pintado" restringe o termo análogo "homem" ao analogado menos principal.

Apelação é a aplicação do significado formal de um termo ao significado formal de outro, como quando é dito "Pedro é um grande lógico", onde "grande" não convém absolutamente a P, mas sob a razão e a formalidade da lógica. A apelação, portanto, faz que o termo apelante (no exemplo, "grande") não convenha a S absolutamente, mas na razão daquilo sobre o qual apela (no exemplo, a razão da lógica). No entanto, é dito na definição: "a apelação do significado *formal* ao significado formal", porque a aplicação do termo ao material é tão só uma predicação simples, não uma apelação que algo aplica ao sujeito mediante alguma formalidade, não absolutamente; por isso, se é dito "Pedro é um flautista e bom", cada predicado é aplicado *simpliciter* e absolutamente ao sujeito, mas não apelativamente um ao outro.

A apelação é dividida em *real* e *de razão*. A apelação real é a que ocorre segundo os acidentes ou formalidades reais, como "Pedro é um grande lógico". A apelação de razão é a que ocorre mediante um acidente de razão, como "o homem é uma espécie", pois o P "espécie" não convém ao homem absolutamente, mas ao homem enquanto concebido abstratamente; agora, sempre que algum P não convém a S absolutamente, mas em razão dalguma formalidade, nisso há a apelação.

Os modernos dividem a apelação em material e formal, à medida que o termo é aplicado ao outro em razão da matéria, ou do sujeito somente ("o médico canta"), ou em razão da forma ("o médico cura"). Mas do predito resulta que esta apelação material não é *propriamente* apelação, mas simples predicação.

Ad 43. O quão importante seria conhecer estas propriedades das partes das proposições é evidente, porque, de acordo com *Aristóteles*, o uso diverso dos termos consta como uma das principais causas das quais provém um erro no raciocinar, «*pois como*», diz ele «*não é possível, ao discursar, trazer para nós as próprias coisas, mas nos utilizamos dos nomes no lugar das coisas, como sinais delas, aquilo que ocorre nos nomes pensamos que ocorra também nas coisas… Mas existe uma disparidade, pois os nomes são finitos,… enquanto as coisas são de número infinito: portanto, é necessário que a mesma oração e o mesmo nome signifiquem muitas coisas. Portanto… nas disputas, os que não peritos na potestade dos nomes enganam-se em paralogismos*». *Τοῖς ὀνόμασιν ἀωτὶ τῶν πραγμάτων χρόμεθα συμβόλοις,… ἀναγκαῖον οὖν πλείον τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοὔνομα τὸ ἓν σημαίνειν… ἐπὶ τῶν λόγων [nas disputas] οἱ τῶν ὀνομάτων τῆς δυνάμεως ἄπειροι παραλογίζονται* (DOS ELENCOS SOFÍSTICOS, cap. 1, 165a7–16).

Ad 44. «*Em todo nome se devem considerar duas coisas, a saber: aquilo a partir do qual é imposto o nome, o qual é dito a qualidade do nome e aquilo ao qual é imposto, o qual é dito substância do nome. E o nome, propriamente falando, é dito* ***significar*** *a forma ou a qualidade a partir da qual o nome é imposto, mas é dito* ***supor*** *por aquilo ao qual é imposto*» (III SENTENÇAS, dist. 6, q. 1, art. 3; cfr. Iª p. q. 39, art. 4; IIIª p. q. 16, art. 1; DA POTÊNCIA, q. 9, art. 4).

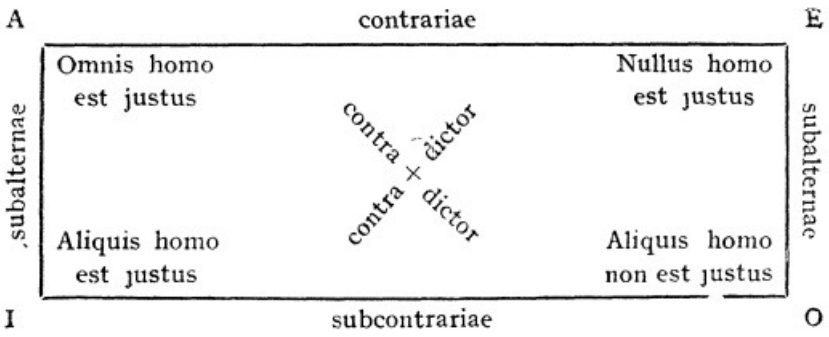
§ 9. DAS PROPRIEDADES QUE SEGUEM TODA A PROPOSIÇÃO.

47. A noção e divisão da oposição. A oposição é definida como a afirmação e a negação do mesmo sobre o mesmo. Assim é definida a oposição *lógica*, ou a oposição vigente entre proposições, pois a oposição *física* entre as coisas (e os conceitos), da qual já tratamos acima (n.º 18), é uma relação de duas razões que não podem estar simultaneamente na mesma coisa sob o mesmo aspecto. A oposição lógica assim definida não se estende à subalternação, ou seja, à oposição relativa vigente entre a afirmativa universal (A) e a particular afirmativa (I: **Af**I**r**mo), a universal negativa (E) e a particular negativa (O: n**E**g**O**) como entre um superior e um inferior (veja abaixo o quadrado lógico), porque a oposição é a afirmação e a negação do *mesmo* sobre o *mesmo*, de sorte que permaneça o mesmo S e P na mesma significação e no mesmo gênero de suposição. Ainda assim, não se requer que permaneça a mesma espécie de suposição, pois esta pode passar duma universal a uma particular e vice-versa.

A oposição é dividida em contraditória, contrária e subcontrária. A oposição *contraditória*, se é definida segundo a sua razão formal, é a que repugna na verdade e falsidade, de sorte que duas contraditórias nunca podem ser simultaneamente verdadeiras nem falsas. Esta oposição contraditória é constituída da universal afirmativa e da particular negativa, ou, da universal negativa e da particular afirmativa, ou, duma afirmativa singular e duma negativa singular como de sua matéria. A oposição *contrária*, se é definida segundo sua razão formal, é a que repugna na verdade, mas não na falsidade, de sorte que duas contrárias não podem ser simultaneamente verdadeiras, ainda que possam ser simultaneamente falsas[18]. A oposição contrária é constituída de A e de E como de sua matéria. A oposição *subcontrária*, da parte de sua razão formal, é a que repugna na falsidade, mas não na verdade, de modo que proposições subcontrárias possam ser simultaneamente verdadeiras[19], mas não simultaneamente falsas. Da parte da matéria, consta de I e O.

Nota. a) A lei que rege as proposições contrárias não é uma ser determinadamente verdadeira e a outra determinadamente falsa, mas, se uma é verdadeira, a outra é falsa, ou vice-versa. Por isso, de duas proposições contraditoriamente opostas acerca de futuros contingentes, como "Pedro correrá", "Pedro não correrá", nenhuma é em si determinadamente verdadeira, nem determinadamente falsa, e nem a verdade delas pode ser determinada senão por causas próprias e intrínsecas.

b) O gênero da suposição, como dissemos no início, nunca deve ser modificado. Os gêneros da suposição são: a material, formal, simples e pessoal. Portanto, à proposição "o homem é uma espécie", não se deve contradizer pela distribuição "nenhum homem é uma espécie", mas pela simples negação, "o homem não é uma espécie". Semelhantemente, à proposição "o homem em si é branco", contradizemos "o homem em si não é branco", porque quando é dito "em si", "homem" torna-se um termo singular que não é capaz de nenhuma quantidade, pois a natureza considerada em si é uma só. O quadrado lógico põe diante dos nossos olhos a oposição das proposições simples *de inesse*:



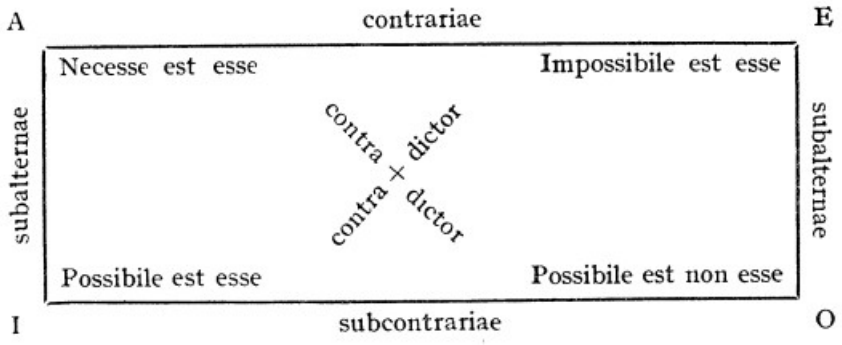
48. A oposição contraditória é a maior de todas as oposições, tanto nas proposições quanto nas coisas, pois maior é a oposição em que um oposto mais destrói o outro: ora, só a oposição contraditória destrói absolutamente e de todos os modos o seu oposto, porque nada tem em que convenha com o outro, ao tempo que os demais opostos deixam algo em que poderiam convir. Com efeito, a oposição contrária, se é física (ou seja, nas coisas), versa-se entre duas formas positivas que convêm no mesmo gênero e podem também convir simultaneamente no mesmo sujeito e se estiverem em graus

[18] Não podem ser simultaneamente falsas se estão numa matéria necessária.
[19] Numa matéria contingente, mas não numa necessária.

remissos[20]. Similarmente, a oposição contrária lógica (ou seja, nas proposições) não remove em uma proposição tudo o que está na outra, porque ao menos não remove a universalidade e a distribuição, pois nesta devem convir as proposições contrárias e, consequentemente, têm algo no qual possam convir: a falsidade. Ao mesmo passo, a subcontrariedade não remove a particularidade e, consequentemente, nem a verdade, mas duas proposições subcontrárias são simultaneamente particulares e podem ser simultaneamente verdadeiras. Por fim, a oposição privativa não remove, mas deixa uma aptidão para a forma oposta: logo, ao menos desta parte deixa alguma conveniência com o seu oposto. Os relativamente opostos convêm num quasi-gênero de ente, e, de fato, no mesmo gênero próximo de relação, além de serem naturalmente simultâneos e não se destroem entre si (fisicamente), mas se inferem mutuamente. Agora, em relação aos contraditores, a negação de um é tão pura e absoluta, que remove toda conveniência com seu extremo, e assim, nem resta ser, nem aptidão, nem universalidade, nem particularidade.

49. A oposição nas modais e hipotéticas. Como resulta da oposição que intercede entre as proposições *de inesse* (cf. n.º 47), a contraditória da subalterna é contrária à subalternante. A oposição também é assumida segundo esta mesma regra nas modais. Mas deve-se notar que nas modais a subalternação não é tomada só na razão da quantidade (I é subalterna a A, e O a E), mas também na razão do modo: o que é necessário que seja, é possível que seja, e o que é impossível que seja, é possível que não seja.

Exemplo: à proposição "é necessário que todo homem corra" subalterna-se (na razão de quantidade *e* de modo) a proposição "é possível que algum homem corra", a sua negação: "é necessário que nenhum homem corra (= é impossível que algum homem corra)" é contrária à proposição "é necessário que todo homem corra"; mas a negação da proposição "é necessário que todo homem corra", isto é, "é possível que algum homem não corra", subalterna-se à proposição "é necessário que nenhum homem corra" e é subcontrária à proposição "é possível que algum homem corra". As proposições modais tornam-se mais claras na seguinte figura:



As regras para se negarem as modais:

a) Quanto às modais *compostas*: 1. A modal do necessário é negada pela modal do possível cujo dito é contraditório ao dito da que deve ser negada, por exemplo: "é necessário que algum homem seja justo" é negado pela "é possível que nenhum homem seja justo". 2. Similarmente, a modal da possível é negada pela modal do necessário cujo dito é contraditório ao dito da que vai ser negada: "é

[20] O exemplo seria a cor do violeta, que é uma mistura do vermelho e do azul.

possível que todo homem seja filósofo" é negada por essa "é necessário que algum homem não seja filósofo", ou, mais simplesmente, é negada pela modal do impossível sem que o dito varie: "é impossível que todo homem seja filósofo". 3. A modal do impossível é negada pela modal do possível, sem que o dito varie, como resulta da segunda regra. 4. A modal do contingente é negada pela disjuntiva que consta da modal do necessário cujo dito não varia e da modal do necessário cujo dito é contraditório ao dito da que vai ser negada, por exemplo: "é contingente que todo homem seja salvo" é negado por "ou é necessário que todo homem seja salvo ou é necessário que algum homem não seja salvo".

b) Quanto às modais *divisas*: 1. A modal do necessário é negada pela modal do possível, variando a quantidade do dito e pondo a negação após o modo, por exemplo: "algum homem necessariamente é justo" é negado pela "todo homem possivelmente não é justo". 2. Similarmente, a modal do possível é negada pela modal do necessário, variada a quantidade do dito e posta a negação após o modo: "todo homem possivelmente é filósofo" é negada pelo "algum homem necessariamente não é filósofo", ou é negada pela modal do impossível, variada a quantidade do dito: "algum homem impossivelmente é filósofo". 3. A modal do impossível é negada pela modal do possível, variada a quantidade do dito, como resulta da segunda regra. 4. A modal do contingente é negada pela disjuntiva que consta da modal do necessário, variada a quantidade do dito, e da modal do necessário, variada a quantidade do dito e posta a negação após o modo: "todo homem contingentemente é salvo" é negada pela "ou algum homem necessariamente é salvo ou algum homem necessariamente não é salvo".

Nas condicionais, "sempre se" significa a universalidade afirmada ("sempre se x é, y é"), "nunca se", a universalidade negada ("nunca se x é, y é"), "às vezes se", a particularidade ("às vezes, se x é, y é; às vezes, se x é, y não é"). Mas as proposições hipotéticas *copulativas* em razão do "e" importam uma universalidade, mas a impropriamente *disjuntiva* em razão do "*ou*" [(*vel*)], uma particularidade, pelo que contradizemos às copulativas com as disjuntivas, caso sejam duma qualidade essencial oposta, isto é, se se opõem segundo a afirmação e negação. Exemplo: "todo leite é branco e todo leite é doce", cuja contraditória é "algum leite não é branco ou algum leite não é doce".

50. Da equipolência das proposições. Em geral, chamam-se equipolentes as proposições que significam o mesmo; aqui, porém, assumimos a equipolência dum modo mais estrito, de sorte que a equipolência seria a equipolência de duas proposições que, em virtude da partícula negante "não", mudam de opostas a equivalentes. As regras para a mudança de proposições opostas em equivalentes são contidas neste versículo: "*prae contradic; post contra; prae postque subalter*", ou seja: põe a negação antes do sujeito nas contraditórias, e depois, nas contrárias, e antes e depois nas subalternas. Exemplo: "*não* algum homem é justo" é equipolente a esta "nenhum homem é justo"; "*não* algum homem *não* é justo", a esta: "todo homem é justo".

As subcontrárias não admitem equipolência, pois se a negação é posposta ao sujeito da proposição I, não resulta equipolência, mas identidade.

Nas modais são tomadas as seguintes equipolências: *a)* necessário, não possível que não, impossível que não; *b)* possível, não impossível, não necessário que não; *c)* contingente, nem necessário nem impossível; *d)* não necessário, possível que não, não impossível que não; *e)* não possível, necessário que não, impossível; *f)* não contingente, ou necessário ou impossível.

61. Da conversão das proposições. A conversão é a inversão dos extremos da proposição mantida a verdade da mesma proposição.

Distinguem-se a conversão simples, *per accidens* e por contraposição. A conversão é *simples* se na conversão a quantidade da proposição permanece a mesma, mas se varia, chama-se *per accidens*. A conversão *por contraposição* é quando, invertidos os extremos, põe-se uma negação antes de cada um.

Para fazer corretamente a conversão é requirido: *a)* que o S *íntegro* converta-se num *íntegro* P, pelo que a proposição "Pedro vê uma pedra" não se converte com dizermos "a pedra vê Pedro", mas "alguém que vê a pedra é Pedro" – assim, os verbos impessoais devem ser resolvidos no verbo substancial "ser", por exemplo: "choverá amanhã", antes que seja convertida, é resolvida assim: "amanhã choverá", e depois é convertida: "um dia que choverá será amanhã". *b)* Que se sirva do mesmo gênero de suposição.

As regras para fazer corretamente a conversão são: {E e I convertem-se simplesmente, E e A *per accidens*, A e O por contraposição}[21].

A razão por que a conversão não pode ser feita senão segundo estas regras é a suposição do sujeito e do predicado. Por exemplo: "todo prudente é sábio" converte-se *per accidens* em "algum sábio é prudente", porque nas proposições afirmativas o predicado supõe particularmente [(cf. nº 39)]. A mesma proposição "todo prudente é sábio" também pode ser convertida por contraposição: 'todo não sábio é não prudente".

A proposição O não se converte senão por contraposição. É vista se converter também simplesmente: "algum homem não é justo: algum justo não é homem". Ainda assim, a segunda proposição enuncia toda uma outra verdade, pois na primeira o predicado "justo", que é negado, supõe por todo homem não justo, mas na segundo o sujeito "justo" não supõe por todo homem, mas por Deus e o anjo justo. A proposição E converte-se simplesmente e *per accidens*: "nenhum homem é uma pedra; nenhuma pedra é homem; alguma pedra não é homem". A convertida *per accidens* enuncia a mesma verdade *parcialmente*

Fogem a estas regras as proposições cujo predicado é uma definição, pois elas convertem-se *simpliciter*: "todo homem é risível", uma definição pelo próprio, "todo risível é homem". Os modernos assumem a equipolência e a conversão das proposições como *ilações* ou argumentações *imediatas*: "todo homem é um animal: portanto, algum animal é homem". Nada obstante, no próximo capítulo patentar-se-á que não existem umas tais "argumentações imediatas". Agora, que a equipolência e a conversão não são argumentações já é evidente por ora, porque as proposições equipolentes, assim como as conversas, enunciam absolutamente a *mesma* verdade, ainda que parcial: ora, a argumentação é uma oração que significa uma consequência de um a partir de *outro*[22].

Bibliografia ad 47-51: *J. Cevolani*, A PROPOS D'UNE RÈGLE SUR LA CONVERSION DES JUGEMENTS, RNSPh 13 (1906) 111–114. *I. I. Doyle*, IN DEFENSE OF THE SQUARE OF OPPOSITION, Nsch 25 (1951) 367–396. *J. Geyser*, AEQUIPOLLENZ DER KATEGORISCHEN URTEILE, PhJ 19 (1906)

[21] *"Simpliciter fEcI convertitur; EvA per acci(dens), AstO per contrap(ositionem); sic fit conversio tota."*

[22]

40–47. *F. Grégoire*, CONDITION, CONTITIONNÉ, INCONDITIONNÉ, RNSPh 46 (1948) 5–41. *P. Jacoby*, A TRIANGLE OF OPPOSITES FOR TYPES OF PROPOSITIONS IN ARISTOTELIAN LOGIC, Nsch 24 (1950) 32–56. *C. Renner*, ZUR AEQUIPOLLENZ DER URTEILE, PhJ (1908) 103 f.

Ad 47. *Aristóteles* «*manifesta qual seria a oposição* ***absoluta*** *da afirmação e da negação… Diz, portanto, que já que a cada afirmação se opõe uma negação e vice-versa, a tal oposição é imposto o nome "contradição" [ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 6 17a33]… Em seguida, ele define a contradição… É preciso, no caso, que os opostos sejam acerca do mesmo [sujeito]. E porque a enunciação é constituída pelo sujeito e o predicado, é requirido à contradição, primeiro, que a afirmação e a negação sejam do mesmo predicado [λέγο δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, μὴ ὁμωνύμως δέ: 17a34], pois se se diz: "Platão corre, Platão não disputa", não há contradição; segundo, é requirido que sejam do mesmo sujeito, pois se se diz: "Sócrates corre, Platão não corre", não há contradição; terceiro, é requirido que a identidade do sujeito e do predicado não seja somente segundo o nome, mas seja simultaneamente segundo a coisa e o nome, pois se não for o mesmo nome, é manifesto que a enunciação não será uma e a mesma. Similarmente, para que seja uma enunciação una, é requirida uma identidade da coisa, pois foi dito acima que a enunciação* ***una*** *é a que significa um predicado sobre um sujeito, e por isso acrescenta: "****Mas não equivocamente****", isto é, não basta uma identidade de nome com diversidade de coisa, o que gera equivocação*» (*Santo Tomás*, I DA INTERPRETAÇÃO, lect. 9, n. 7, 8). «*Ele diz que caso alguém enuncie dum sujeito universal universalmente, isto é, segundo a continência de sua universalidade,* ***que ele é****, isto é, afirmativamente, ou* ***não é****, isto é, negativamente, serão enunciações contrárias. Por exemplo, quando se diz: "****todo homem é branco, nenhum homem é branco****" [Ἐὰν μὲν οὖν καθόλου ἀποφαίνηται ἐτὶ τοῦ ὅτι ὑπάρχει τι ἢ μή, ἔσονται, ἐναντίαι: 17b3]. A razão disso é que são ditos contrários os que se distam maximamente, pois algo não é dito negro somente porque não é branco, mas, além disso… o negro adiciona a extrema distância para com o branco. Assim, portanto, aquilo que é afirmado por esta enunciação: "****todo homem é branco****", é removido por esta negação: "****nem todo homem é branco****": portanto, é preciso que a negação remova o* ***modo*** *pelo qual o predicado é dito do sujeito, o qual é designado por este dito: "****todo****"; mas a enunciação: "****nenhum homem é branco****" adiciona sobre esta remoção uma remoção total, a qual é a extrema distância para com o primeiro, o que pertence à razão de contrariedade, e por isso ele convenientemente chama a esta oposição* ***contrariedade***» (*Santo Tomás*, l. c., lect. 10, n. 18). «*A particular afirmativa e a particular negativa não possuem oposição propriamente falando, porque a oposição se toma acerca do mesmo sujeito, enquanto o sujeito da enunciação particular é o universal particularmente assumido, não como algum singular determinado, mas indeterminadamente como qualquer um, e por isso, quando algo é afirmado ou negado de um universal tomado particularmente, este modo de enunciar não possui que a afirmação e a negação sejam acerca do mesmo, o que é requirido para a oposição de afirmação e negação, de acordo com o predito*» (l. c., lect. 11, n. 2). Agora, de que modo proposições opostas se tomariam para o verdadeiro e o falso, Aristóteles o explica no DA INTERPRETAÇÃO, cap. 7. *Santo Tomás*, ib. I lect. 11, n. 6sqq. Acerca das proposições singulares opostas *de futuro* em matéria contingente, Aristóteles traz que nenhuma é determinadamente verdadeira ou falsa, pois «*se toda afirmação ou negação é determinadamente verdadeira ou falsa, assim nos singulares e futuros como em outros casos, segue-se que tudo é necessário que determinadamente* ***seja ou não seja***» (*Εἰ γὰρ [ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων] πᾶσα κατάφασις*

καὶ ἀπόφασις ἀλητὴς, καὶ ἅπαν ἀνάγκη ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν: DA INTERPRETAÇÃO, cap. 9, 18a34. *Santo Tomás*, lect. 13, n. 7).

Ad 48. *Santo Tomás*: «*A oposição da afirmação e da negação, a qual não se mescla conveniência alguma, é a primeira e a maior oposição, e a causa de toda oposição e distinção*» (I SENTENÇAS, dist. 5, q. 1, art. 1, ad 1º).

Ad 49. Aristóteles trata profundamente da oposição das proposições modais no DA INTERPRETAÇÃO cap. 12 e 13.

Ad 51. Aristóteles traz no I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 2, quatro regras acerca da conversão das proposições simples: 1. a proposição *de inesse* universal privativa converte-se *simpliciter*, ou pela inversão dos termos (*ἀντιστρέφειν*: 25a6); 2. que a universal afirmativa se converte *per accidens*, de modo que se torne particular; 3. a particular afirmativa se converte *simpliciter*; 4 a particular negativa, porém, não se converte. Ele omite a conversão por contraposição, «*porque não conduz à redução dos silogismos*» (*Silv. Maurus*, coment. l. c.). Aristóteles traz as regras da conversão das proposições modais no mesmo livro, cap. 3; cfr. cap. 13 e 17.

Cap. III.
DO RACIOCÍNIO.

§ 1. DO RACIOCÍNIO E DA ARGUMENTAÇÃO.

52. Noção de raciocínio. O raciocínio é o ato da mente pelo qual a mente infere uma verdade a partir de outras verdades conhecidas. Para a essência do raciocínio não basta que uma coisa seja conhecida *após* a outra, ou uma *na* outra (como o efeito na causa), mas requer-se que passemos *do* conhecimento de um *ao* conhecimento de outro. Portanto, o intelecto que intelige *compreensivamente* (o divino e o angélico) não intelige discorrendo, e o ser *racional* ou o raciocinar é próprio do homem.

Assim como na simples apreensão e no juízo, assim também no raciocínio devem-se distinguir o *ato*, a intelecção, e o *termo*, ou o conceito produzido por ela.

53. A noção de argumentação. A expressão oral do raciocínio é chamada argumentação. A argumentação é definida como a oração que significa a consequência de um a partir de outro: “Pedro é um animal: logo, é corpo”. Consta de antecedente e consequente e a nota da ilação, que é a conjunção da antecedente e da consequente que denota a ilação ou a consequência.

54. As leis do raciocínio e da argumentação. *a)* Dum verdadeiro antecedente sempre se segue um verdadeiro consequente, mas dum falso antecedente às vezes também se segue um verdadeiro consequente. Com efeito, porque a antecedente *é* e é *verdadeira*, necessariamente a consequente é e é necessariamente verdadeira. Mas dum falso é dito seguir-se um verdadeiro, não *per se*, como se o falso pudesse ser causa do verdadeiro, pois não pode nem logicamente causar o verdadeiro (do falso não se pode manifestar ou provar alguma verdade) nem ontologicamente (pois aquilo que não é não pode ser causa ou razão para algo ser), mas *per accidens*, à medida que, mesmo dada uma disposição de coisas que não é e que é confeccionada falsamente na antecedente, ainda assim é possível se se-

guir algo que é verdadeiramente e é verdadeiro. Por exemplo: "toda pedra é vivente; todo homem é uma pedra: logo, todo homem é vivente". A conclusão "todo homem é vivente" é e é verdadeira, não porque o homem é pedra, mas por outra causa.

b) A conclusão sempre segue a pior parte, ou seja, se alguma premissa é negativa ou particular, nem a conclusão poderá ser afirmativa ou universal. A razão é que as premissas são causas da conclusão.

55. A divisão do raciocínio e da argumentação. *a)* A argumentação considerada como proposição é dividida, da parte da *nota de ilação*, em *racional* (o homem é animal, logo é vivente), *condicional* (se o sol luz, é dia) e *causal* (porque o homem é racional, é risível), à medida que a ilação é expressa pela partícula "logo", "se" ou "porque". Para a verdade da condicional basta que a consequência seja boa, ainda que os extremos (a antecedente e o consequente) sejam falsas. Assim, esta é verdadeira: "se o homem é bruto, carece de razão". Para a verdade da racional requer-se, além disso, que o antecedente e o consequente sejam verdadeiros. Para a verdade da causal é necessário que o antecedente seja causa ontológica do consequente, pelo que é verdadeira a racional: "há mundo, logo, há Deus", mas falsa a causal "porque há mundo, há Deus".

b) Em razão da matéria, a argumentação é dividida em *formal* e *material*. A formal é a que é boa em razão da forma, a qual vale mesmo sem ter qualquer relação com a matéria, e, por isso, é boa em toda espécie de matéria; a material é a que não é boa senão em razão da matéria, ou seja, só na matéria necessária, e *porque* a matéria é necessária. O exemplo seria: "algum homem é racional: logo, todo homem é racional".

c) Em razão da *qualidade* é dividida em *boa* e *má*. A boa é aquela na qual a antecedente infere a consequente. Propriedade da boa argumentação é não poder a antecedente ser verdadeira e a consequente falsa. A má argumentação é aquela na qual a antecedente não infere a consequente, ainda que pareça ou seja significada inferir. Propriedade desta é a antecedente poder ser verdadeira e a consequente ser falsa. A argumentação formalmente considerada é dividida em boa e má, não em verdadeira e falsa, porque a argumentação não é uma proposição a que formalmente pertence o construir a verdade, mas a conexão ilativa das proposições que acontece convenientemente ou não.

d) Essencialmente, enquanto é um modo de saber (cf. n.º 30 sq.) ou o modo manifestativo da verdade, é dividida em três espécies, que são: o silogismo categórico, a indução e o silogismo hipotético. O *silogismo categórico* manifesta a verdade da consequente ou da conclusão pela força do termo médio, conjungindo (ou separando) na conclusão o sujeito e o predicado através dele. Procede descendendo dum universal a um particular sob a regra do "dito de todo" e "dito de nenhum" (cf. n.º 57). A *indução* manifesta a verdade da conclusão a partir da enumeração dos particulares. Seu meio é a enumeração dos particulares, em virtude do qual na conclusão conjunge o predicado ao sujeito (cf. n.º 76 sq.). Assim procede ascendendo do particular ao universal.

O *silogismo hipotético*, afirmada a dependência de duas proposições entre si, deduz, pela posição ou negação de uma ou outra, a verdade ou falsidade da outra (cf. n.º 72). Também o *silogismo expositório*, que conclui ao singular ou particular, deve ser reduzido ao categórico. O termo médio dele é o singular, que, nada obstante, vale como termo universal, já que supõe necessariamente por toda a sua extensão. Portanto, este silogismo procede como que descendendo, ao juntar o S e P mediante o termo médio.

Bibliografia ad 52-55: *R. Bernard,* PROPRIUM RATIONIS EST DISCURRERE, Xenia Thomistica I, Romae 1924, 147–157. *L'Anglade*, RÉFLEXIONS SUR UN AXIOME DE LOGIQUE: «EX FALSO SEQUITUR QUODLIBET», ΑΠΗ ΧΙ ΨΑΗ. III, ΠΑΡΙΣ 1935, 191–227.

Ad 52. «*Há, porém, três atos da razão, dos quais os dois primeiros são da razão enquanto é certo intelecto [cfr. text. Ad 6 e ad 26]… O terceiro a toda razão é segundo aquilo que é próprio da razão, a saber,* ***discorrer*** *de um a outro, de modo que através daquilo que é conhecido se chegue ao conhecimento do que é desconhecido*» (*Santo Tomás*, I ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 1, n. 4; cfr. l. c. n. 6; Iª p. q. 14, art. 7; q. 58, art. 3; q. 79, art. 8; q. 85, art. 5; DA VERDADE, q. 8, art. 15; q. 14, art. 1; III SENTENÇAS, dist. 23, q. 2, art. 1, ad 4º).

Ad 53. De acordo com *Aristóteles*, o silogismo «*é a oração na qual, postas certas coisas, necessariamente se segue outro que é diverso das que foram postas, justamente por elas serem postas*»; donde coloca a essência da argumentação formalmente assumida na consequência necessária da conclusão a partir das premissas. «*Συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. Λέγω δὲ… τὸ διὰ ταῦτα συμβαίμειν τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον*» (I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 1, 24b18).

Ad 54. Aristóteles traz no II ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 2 que De premissas verdadeiras não se pode concluir algo falso, mas de falsas se pode concluir algo verdadeiro, mas não de modo que seja provado o por que assim seria, mas somente que seria: «*Ἐξ ἀλητῶν μὲν οὖν οὐκ ἔστι φλεῦδος συλλογίσμος, ἐκ φευδῶν δ'ἔστιν ἀλητές, πλὴν οὐ διότι ἀλλ'ὅτι*» (53b7).

Ad 55. «*Duplo é o modo de se adquirir a ciência: um através da demonstração, e o outro através da indução… E estes dois modos diferem, porque a demonstração procede de universais, enquanto a indução procede de particulares*» (*Μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἀποδείξει. Ἔστι δ'ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐχ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μένος*: cfr. lect. 1, n. 11). *Aristóteles* no II ANALÍTICOS ANTERIORES cap. 23 divide a argumentação em silogismo e indução: «*Ἅπαντα πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς*» (68b13). Ele não faz menção do silogismo hipotético (cfr. ad 72).

§ 2. DO SILOGISMO CATEGÓRICO.

56. A noção de silogismo categórico. O silogismo categórico é a argumentação em cuja antecedente comparam-se dois termos com um e o mesmo terceiro, de sorte que daí se infira um consequente que enuncie que aqueles dois termos convêm entre si ou não. Explica-se: o intelecto, ao comparar dois termos com um terceiro, percebe que aqueles dois convêm com este terceiro, pelo que se evidencia que também convêm entre si pela força daquele princípio: "duas coisas que são iguais a uma terceira são também iguais entre si" e "duas coisas dentre as quais uma convém a uma terceira e a outra lhe repugna são diversas entre si".

A partir desta definição elucida-se que o silogismo consta de três termos assim dispostos de forma que se originem três proposições. Os três termos constituem a *matéria remota*, as duas proposições anteriores são chamadas *antecedente*, mas a terceira que é deduzida delas, *consequente*.

O silogismo pode ser considerado logicamente e fisicamente. O silogismo *logicamente* considerado, enquanto argumentação, é um artefato lógico. Assim, é algo de complexo que consta de três

termos pelos quais são feitas três proposições, das quais as duas anteriores, que são chamadas antecedente, manifestam a *consequência* da terceira, que é dita consequente ou conclusão. A matéria próxima do silogismo (logicamente considerado) são estas três proposições, ao passo que a matéria remota são os termos delas. Os termos que são conjungidos ou separados na conclusão são ditos *extremos*: o sujeito (S) da conclusão é chamado extremo menor, o predicado (P), extremo maior (P é dito extremo maior porque é geralmente mais abrangente que S). O termo com o qual cada extremo é comparado é dito termo *médio* (M). Os juízos ou as proposições das quais consta a antecedente do silogismo são chamadas *premissas*, das quais uma, a que contém o extremo maior (P), é chamada *maior*, já a outra, que contém o menor (S), sendo chamada *menor*. A forma do silogismo assim considerado é a disposição artificiosa dos termos segundo as figuras e os modos prescritos pelas leis da lógica, disposição essa pela qual é manifestada a consequência ou o descenso necessário da consequente a partir da antecedente.

Exemplo:

$$\text{Antecedens}: \begin{cases} \overset{M}{\text{Omnis homo}}\ \text{est}\ \overset{P}{\text{mortalis}}\ (\text{maior}) : M < P \\ \overset{S}{\text{Atqui Petrus}}\ \text{est}\ \overset{M}{\text{homo}}\ (\text{minor}) : S < M \end{cases} \quad \overset{S}{\underline{\text{Ergo Petrus}}}\ \text{est}\ \overset{P}{\text{mortalis}}\ (\text{concl.}) : S < P$$

Consequens:

[Antecedente: Todo homem é mortal (maior): M < P

Ora, Pedro é maior (menor): S < M

Consequente: Logo, Pedro é mortal (concl.): S < P].

O silogismo *fisicamente* considerado é a própria consequência ou o ato simples da mente que conclui a consequente a partir da antecedente. Portanto, consiste apenas na conclusão, ou melhor, no ato de concluir a consequente da antecedente, pois no conhecimento da antecedente é virtualmente contido o conhecimento da consequente, e a mente, logo que conhece a menor enquanto menor, ou seja, enquanto subsumida à maior, é aplicada a conhecer também a consequente. Este conhecimento da antecedente é um instrumento pelo qual o intelecto é suficientemente instruído para conhecer a consequente, e pelo qual é evidentemente aplicado e, por isso, também necessitado para extrair o conhecimento ou para assentir à conclusão, de modo que, conhecida a menor como menor, não possa não assentir à conclusão. As premissas, portanto, são *causa eficiente instrumental necessária da conclusão*.

Se a consequência ou o raciocínio fisicamente considerado é comparado com o raciocínio logicamente considerado, este pode também ser dito matéria daquele.

57. Os princípios do silogismo categórico. O primeiro princípio donde depende toda a força do silogismo categórico é o *princípio da conveniência* e da *discrepância*: "duas coisas que são iguais a uma terceira são também iguais entre si" e "duas coisas dentre as quais uma convém a uma terceira e a outra lhe repugna são diversas entre si". Este princípio, no entanto, não é senão determinação do *princípio da contradição* ("o mesmo não pode simultaneamente ser e não ser") que é o supremo e

universalíssimo princípio metafísico. Ainda assim, o princípio da conveniência e da discrepância não pode ser aplicado na coisa silogística senão mediante outro princípio que era chamado pelos escolásticos, em concordância com Aristóteles, de "dito de todo" e "dito de nenhum": tudo que é universalmente distributivamente afirmado de algum sujeito deve ser afirmado de todos os contidos sob ele, e tudo que é universalmente distributivamente negado de algum sujeito deve ser negado de todos os contidos sob ele.

A primeira parte desta asserção é provada pelo fato de que o silogismo categórico sustenta-se no princípio da identidade e da discrepância como um princípio essencialmente constitutivo seu. Isto é evidente pela definição de silogismo categórico. A segunda parte é provada pelo fato de que na coisa silogística não nos consta que algumas coisas se identificam com um terceiro senão em virtude do "dito de todo", pois não consta que S e P se identificam com o mesmo M senão enquanto M é assumido universalmente distributivamente (cf. infra nas leis do silogismo).

58. As leis do silogismo. Da essência mesma do silogismo são deduzidas estas três que os escolásticos incluíam em versículos para ajudar à memória:

1. O silogismo tem três termos, o maior, o médio e o menor;

2. Nenhum termo pode ser mais extenso nas conclusões que nas premissas.

3. A conclusão nunca deve conter o termo médio.

4. O termo médio deve ser tomado pelo menos uma vez em toda sua extensão.

5. Se duas premissas são negativas, nada se pode concluir.

6. Duas afirmativas não podem gerar uma conclusão negativa.

7. A conclusão sempre segue a pior parte[23].

8. De duas particulares nada se segue.

Quanto ao primeiro, nota que um quarto termo pode aparecer (um quaternião de termos) ou *abertamente* ou *ocultamente*, se a mesma voz é usada numa *significação* ou num *gênero de suposição* diverso. Por exemplo: "O touro é um animal; ora, o touro é um monte; logo, o monte é um animal", "o homem é uma espécie; Platão é um homem: logo, Platão é uma espécie", em qual exemplo anterior o termo equívoco "touro" é assumido em diferentes significações, ao passo que no outro o termo "homem" é usado num gênero diverso de suposição.

Ao segundo, nota que, se fosse de outro modo, apareceriam mais que três termos, contra a primeira regra, pois se o termo fosse assumido na conclusão mais amplamente que na premissa, supõe de outra maneira e, assim, será um quarto termo.

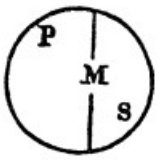
Ao quarto, nota que, no caso contrário, apresentam-se quatro termos: P é comparado com essa parte do termo médio, S, com aqueloutra: esta parte e aquela são, então, dois termos.

Exemplo:

---

[23] A parte pior é dita negativa e particular. O sentido desta regra é: se alguma premissa é negativa, a conclusão será negativa; se alguma premissa é particular, a conclusão será particular.

P M
Planta est vivens (i. e. vegetativum).
S M
Animal est vivens (i. e. sensitivum).
S P
Animal est planta. —



Ou também, “Pedro é um homem (ou seja, algum homem)”, “Paulo é um homem (ou seja, algum homem”), “logo, Pedro é Paulo”.

Ao quinto, é assim, pois já que nem P nem S são contidos sob a extensão de M, não se pode deduzir nada que se refira à P e S.

Ao sexto, é assim, pois se S e P convêm com M, também é necessário que convenham entre si.

Ao sétimo, se alguma premissa é negativa, a conclusão será negativa, pois, neste caso, ou S ou P não convêm com M, portanto, não convêm entre si. Se alguma premissa é particular, ou S ou P não convém senão parcialmente com M, logo, não convém senão parcialmente entre si.

Ao oitavo, é assim, pois se ambas as premissas são negativas, peca-se contra a quinta regar; se ambas são afirmativas, M será sempre particular, contra a quarta regra. Se uma é afirmativa e a outra é negativa, só um termo suporia universalmente nas premissas, ou seja, M (segundo a regr. 4), e P suporia particularmente; agora, numa conclusão que fosse negativa (segundo a regr. 7), P suporia universalmente, o que seria contra a regra 2.

Nota. O termo *singular*, embora careça de extensão, é equivalente ao universal.

Bibliografia ad 56-58: *J. Cevolani*, «UTRAQUE SI PREMISSA NEGET, NIHIL INDE SEQUETUR»?, RNSPh 12 (1905) 289–305. *C. Sentroul*, ENCORE UN MOT À PROPOS DE LA RÉGLE: «UTRAQUE SI PREMISSA NEGET, NIHIL INDE SEQUETUR», l. c. 472–475. *J. Cevolani*, RÉPONSE AUX OBJECTIONS DE M. C. SENTROUL, l. c. 476–478. *G. Wernick*, DAS DICTUM DE OMNI, «Archiv f. Geschichte d. Philos.» 21 (1908) 76–92.

Ad 56. *Aristóteles*: «*Portanto, quando os três termos [ὅροι] assim são dispostos, que o extremo [S: ὅρος ἔσχατος, al. Τὸ ἔλαττον ἄχρον] estaria em todo o termo médio, e todo o termo médio estaria ou não estaria no primeiro, é necessário que o silogismo dos extremos seja perfeito*». Donde o termo extremo somente se sujeita, e o primeiro somente é predicado, e o termo médio tanto se sujeita quanto é predicado, e assim o termo médio «*é intermediário também pela posição*» (I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 4, 25b32; 26b21). A premissa: *πρότασις*, cf. acima ad 39; o consequente: *συμπέρασμα*, I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 8sq., 30a5; 24. Quanto à definição de silogismo, cfr. text. Ad 53.

Ad 57. De acordo com *Aristóteles*, um estar em todo o outro é o mesmo que um ser atribuído a todo o outro ou ser dito de todo o outro. «*Dizemos que seja **predicado de todo** quando não é possível tomar nada do sujeito, do qual o outro não seja predicado; e ser **predicado de nenhum** se toma da mesma maneira*» (I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 1, 24b28; cfr. CATEGORIAS, cap. 3, 1b10–13, cit. ad. 165). *Santo Tomás*: «*De acordo com o Filósofo no III FÍSICA [cfr. ib. c. 3, 202b8; Santo Tomás, lect. 5, n. 10 (infra ad 193)], ... todos os que são os mesmos que um e o mesmo, são os mesmos entre*

si, nestes que são o mesmo na coisa e na razão, ... mas não nestes que diferem pela razão» (Iª p. q. 28, art. 3, ad 1).

Ad 58. *Aristóteles* demonstra que uma conclusão universal não pode ser inferida a menos que todos os termos sejam universais; ora, em todo silogismo, ou ambas as premissas, ou uma ou outra é necessariamente similar à conclusão, não somente no quesito de ser afirmativa ou negativa, mas também que seja necessária, ou de *inesse* ou contingente. «*Φανερὸν οὖν ὅτι ἐν ἅπαντι [συλλογισμῷ] δεῖ καθόλου ὑπαρχειν, καὶ ὅτι τὸ μ[εν καθόλου ἐξ ἁπάντων τῶν ὅρων καθόλου δείκνυται... δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἐν ἅπαντι, συλλογισμῷ ἢ ἀμφοτέρας ἢ τὴν ἑτέραν πρότασιν ὁροίαν ἀνάγκη γίνεσθαι τῷ συμπεράσματι. Λὲγς δ' οὐ μόνον τῷ καταφατικὴν εἶναι ἢ στερητικήν, ἀλλὰ καὶ τῷ ἀναγκαίαν ἢ ὑπάρχουσαν ἢ ἐνδεχομένην*» (I ANALÍTICOS ANTERIORES, cap. 24, 41b22).

§ 3. DAS FIGURAS E DOS MODOS DO SILOGISMO CATEGÓRICO.

59. As figuras do silogismo. A *forma* do silogismo é a disposição artificiosa da matéria (cf. n.º 56). A disposição da *matéria remota* é dita figura do silogismo, mas a da *matéria próxima* é chamada modo.

A figura do silogismo é definida como a disposição dos extremos com o médio ao modo de sujeito e predicado. Quatro são as figuras, porque quatro são as disposições que podem ser feitas:

I. figura	I. figura indirecta	II. figura	III. figura
M — P	P — M	P — M	M — P
S — M	M — S	S — M	M — S
S — P	S — P	S — P	S — P

Nota: a figura posta no segundo lugar (que pelos recentes é dita quarta figura) não é senão a primeira concluindo indiretamente:

Todo homem é mortal (menor)

Pedro é homem (maior)

Algum mortal é Pedro.

Se, portanto, na primeira figura são mudadas tanto a maior e a menor quanto S e P, toma-se a primeira figura indireta.

60. Os modos do silogismo. O modo do silogismo é definido como a disposição das proposições segundo a quantidade e a qualidade essência, consistindo essa na afirmação e negação. Em qualquer figura podem ocorrer dezesseis modos, pois a quantidade das proposições pode variar de quatro modos, pois ou ambas as premissas são universais, ou ambas são particulares, ou a primeira é universal e a segunda é particular, ou a primeira é particular e a segunda é universal. Semelhantemente, a qualidade varia de quatro modos. Ora, 4 x 4 = 16. Portanto, em toda figura podem ocorrer dezesseis modos, sendo os modos indicados por letras. Na primeira figura são assim:

a a e a i a o a

a e e e i e o e

a i e i i i o i

a o e o i o o o[24]

Semelhantemente na segunda e terceira figura. Mas já que quatro são as figuras, o número de todos os modos será 16 x 4 = 64. Ainda assim, de todos estes modos, só 19 são aptos a concluir, já que todos os outros pecam contra as leis do silogismo (n.º 58, e, por exemplo, o e e e). Os modos aptos são expressos pelos lógicos nestes pequenos versos:

(I. Fig.:) Barbara, Celarent, Darii, Ferio, (I. indir.:) Baralipton, Clenates, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum,

(II. Fig.:) Cesare, Camestres, Festin, Baroco, (III. Fig.:) Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Nestes versos, a primeira vocal de cada voz significa a quantidade e a qualidade da proposição maior, a segunda, a quantidade e a qualidade da menor, a terceira as da conclusão, com exceção das vozes Baralipton, Celantes, *etc.*, que são postas para a primeira figura indireta, e nas quais a primeira vogal significa a menor e a segunda, a maior[25].

61. Os princípios e as leis de cada uma das figuras. O dito de todo e o de nenhum e mtoda a sua universalidade não se aplica senão na primeira figura direta, mas nas outras figuras só o é de um modo determinado. Esta aplicação especial para a segunda figura pode ser chamada de "dito do diverso": se certo atributo pode ser predicado afirmativamente ou negativamente de qualquer membro de alguma espécie (gênero), todo indivíduo (toda a espécie) do qual ele pode não pode ser predicado (afirmativamente ou negativamente) não pertence a esta espécie (gênero). O princípio especial da terceira figura é chamado "dito de parte"[26]: dois termos que contêm alguma parte comum convêm parcialmente; se um contém a parte que o outro não contém, diferem parcialmente.

As três figuras, portanto, cada uma segundo o seu princípio especial, assim procedem: na 1ª figura, a maior *universalmente distributivamente* predica algum P de seu S afirmativamente ou negativamente; a menor *afirma* que sob este S da maior pode ser contigo o S da menor; a conclusão enuncia que a este S também o P da maior pode convir (afirmativamente ou negativamente): dito de todo, de nenhum. O primeiro exemplo de silogismo afirmativo é o posto em *Barbara*, que aplica o dito de todo:

Todo animal é uma substância;

Todo homem é um animal;

---

[24] A significação destas letras já foi indicada acima no n.º 47.

[25] Os recentes estruturam os versos assim:

Barbara, Celarent, primae Darii Ferioque.
Cesare, Camestres, Festino, Baroco secundae.
Tertia grande sonans recitat: Darapti, Felapton,
Disamis, Datisti, Bocardo, Ferison. Quartae
Sunt Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresinon.

Nestes versos, a primeira vogal das vozes Bamalip, Calemes, *etc.*, que são postas para a quarta figura, ou a primeira indireta, indica a maior, e a segunda, a menor.

[26] Por *J. H. Lambert* (*Neues Organon* I, Leipzig 1764, Hauptstück 4) é chamado "dito de exemplo", porque esta figura já é muitas vezes tomada quando à proposições universais opõem um *exemplo* contrário.

Logo, todo homem é uma substância.

O segundo exemplo é o silogismo negativo em *Celarent*, que aplica o dito de nenhum:

Nenhum animal é uma árvore;

Todo homem é um animal;

Logo, nenhum homem é uma árvore.

Na segunda figura, a maior *universalmente distributivamente* predica afirmativamente ou negativamente algum P de seu S; se o P é negado na maior, a menor afirma este P de seu S; se, porém, o P na maior é afirmado, a menor nega este mesmo P de seu S (logo, se a maior é afirmativa, a menor será negativa e vice-versa, de modo que *haja sempre uma premissa negativa*); a conclusão sempre enuncia a diversidade de ambos os S (da maior e da menor): é um dito de diverso, *dictum de diverso*. E o exemplo do primeiro seja Cesare, cuja maior é negativa:

Nenhum pecador é feliz;

Todo santo é feliz;

Logo, nenhum santo é pecador.

O exemplo do segundo é *Camestres*, cuja menor é negativa:

Todo homem é racional;

Nenhum bruto é racional;

Logo, nenhum bruto é homem.

Na terceira figura, as premissas enunciam que dois P convêm ao mesmo S, ou seja, contêm alguma parte comum, donde sempre se conclui que estes P convêm parcialmente entre si (conclusão particular afirmativa); ou que um não convém a este S, enquanto outro convém, ou seja, um contém a parte que o outro não contém, donde se conclui que eles diferem parcialmente (conclusão particular negativa; o seu P supõe universalmente, logo, similarmente na maior o P da conclusão, que é também P da maior, deve supor universalmente, isto é, esta maior deve ser negativa, e, portanto, a *menor é afirmativa*).

Seja exemplo do primeiro *Darapti*, cuja conclusão é afirmativa:

Todo homem é racional;

Todo homem é animal;

Logo, algum animal é racional.

O exemplo de outro é *Felapton*, cuja conclusão é negativa:

Nenhuma árvore vê;

Toda árvore é substância;

Logo, alguma substância não vê.

A partir destes princípios especiais, colhemos também as leis especiais de cada figura; para a primeira figura: seja a menor afirmante, e a maior não seja particular; para a segunda: haja uma que nega, e a maior não seja especial; para a terceira: seja a menor afirmante, e a conclusão, particular[27].

A razão destas leis também pode ser deduzida de leis gerais, pois se aquelas leis especiais não são observadas, em função da índole particular de cada uma das figuras, cometer-se-á um pecado contra as leis gerais.

62. A superioridade de cada uma das figuras. O autor do «*Suma de Toda a Lógica*», tract. VIII, cap. 4 (entre os opúsculos de Santo Tomás), fala assim acerca da ordem das três figuras: «*Pois se o termo médio se sujeita em uma proposição e é predicado em outra, é dita ser a primeira figura, e isso com razão, porque, neste caso, o termo médio é verdadeiramente médio, porque, possui a natureza de ambos os extremos, a saber, do sujeito e do predicado, pois é predicado e sujeitado, como foi dito. Mas se o termo médio é predicado em ambas as proposições, é dito haver a segunda figura, porque ainda que o termo médio não seja verdadeiramente o termo médio que possui a natureza da sujeição e predicação, ainda assim, porque é mais digno ser predicado que ser sujeito, por isso essa figura ocupa o segundo lugar. Se, porém, o termo médio é sujeitado em ambas as proposições, é chamada terceira e última figura, porque nela o termo médio não está no meio, assim como na primeira figura, e sempre se sujeita, o que é mais indigno*». Nada obstante, ainda que a primeira figura seja perfeitíssima, também a segunda e a terceira, dadas as circunstâncias, são ótimas em seu devido lugar: a segunda, cuja conclusão sempre é negativa, onde se procura refutar um adversário, e a terceira, quando se demonstra que algum dito universal é ilegítimo por conta dum exemplo contrário.

63. Da redução dos modos. Os quatro modos da primeira figura direta são chamados modos *perfeitos*, ou silogismos perfeitos, porque neles logo se evidencia claramente a consequência; os outros são chamados *imperfeitos*, porque neles a consequência não é vista tão facilmente. Isso é devido a que, nos quatro modos da primeira figura direta, esse evidencia claramente a aplicação do *dictum de omni*, o qual é aplicado *simpliciter* em toda a sua universalidade, enquanto nestes modos, M é sujeito na maior e P na menor. Nas demais figuras, a aplicação do *dictum de omni* não tão manifestamente evidente, porque é aplicado dalgum modo determinado. Portanto, é útil reduzir os outros modos a estes quatro, o que se faz de dois modos: primeiro, diretamente (por redução direta), e segundo, indiretamente (por redução ao impossível).

1. Reduzem-se diretamente por conversão de proposições e pela comutação das premissas (conversão: P é posto no lugar de S de acordo com as regras estabelecidas para a conversão das proposições[28]; comutação: a menor é posta no lugar da maior).

De que modo se deveria fazer a conversão e a comutação das premissas, em versos memorais (Barbara *etc.*), é indicado pelas letras s, p, m:

S quer converter-se *simpliciter*, mas P *per accid(ens)*;

---

[27] Para a primeira figura indireta, caso chamemos maior àquela na qual está o predicado da conclusão, as leis podem ser enunciadas assim:

Onde a maior afirma, a menor também seja geral;
Se a menor afirma, a conclusão seja especial;
Se esta nega, a maior precisa ser geral.

[28] Com exceção de Baralipton, no qual I converte-se em A, porque foi convertida dela.

M quer comutar-se, C levado ao impossível,

ou seja, S indica que a proposição significada pela vogal prévia deve ser convertida *simpliciter*, P indica que deve ser convertida *per accidens,*M indica que as premissas devem ser comutadas, de modo que no lugar da maior se ponha a menor e vice-versa. A consoante inicial dos diversos modos designa o modo da primeira figura, para o qual são reduzidos; assim, Cesare deve ser reduzido a Celarent. Por esta razão, todos os outros modos se reduzem aos modos perfeitos, com exceção de Baroco e Bocardo, que não podem ser reduzidos senão indiretamente, o que é indicado pela letra C (C significa ser levado ao impossível).

2. A redução ao impossível é feita quando a maior ou a menor é omitida, e, no lugar dela, põe-se a contraditória da conclusão (em Bar*o*co omite-se a menor, e em B*o*cardo, a maior, o que é indicado pela letra *o*). A conclusão do silogismo assim feito será contraditória daquela premissa que foi omitita.

Exemplo (no Baroco):

Toda virtude é louvável;

Algum vício não é louvável;

Algum vício não é virtude.

Se o adversário, apesar de conceder a verdade das premissas, negar a consequência, no lugar da *menor* seja posta a contraditória da conclusão negada, pois quem nega que algum vício não é virtude, necessariamente admitirá que todo vício é virtude, e ter-se-á um silogismo em Barbara:

Toda virtude é louvável;

Todo vício é virtude;

Todo vício é louvável.

Mas o adversário já concedeu que algum vício não é louvável, donde se reduz ao absurdo.

Bibliografia ad 59–63; *C. Renner*, Über die Figuren und Modi des Syllogismus, PhJ 23 (1910) 196–203.

Ad 59–63. Sobre as figuras e os modos de silogismo [figura: σχημα, I Analíticos Anteriores, 4, 26b33; modo: τροπος, cf. ib. I 28, 45a4] Aristóteles trata difusamente nos livros dos Analíticos Anteriores, e ele admite que nada assumiu dos antigos acerca da arte de silogizar, mas a investigou por longo tempo por esforço e exercício próprio (Elencos Sofísticos, 34, 184b1).

§ 4. Da divisão do silogismo categórico.

64. De que modo é instituída a divisão. Já que num silogismo se distinguem matéria e forma, a sua divisão pode ser feita segundo duas razões: em razão da *forma*, o silogismo é dividido segund as diverass figuras e modos que explicamos acima (n. 59–62); pela mesma razão os silogismos são divididos em bons e maus, ou, sofísticos. Essa divisão distribui o análogo em seus analogados, pois o

silogismo sofístico não é de fato um silogismo, porque carece da forma silogística. Mas já que os defeitos materiais podem tornar os silogismos sofísticos, e como os defeitos ou sofismas ocorrem não somente no silogismo categórico, mas em toda argumentação, avançar-se-á abaixo um tratado sobre os sofismas (§ 8). Em razão da *matéria*, os silogismos muitas vezes são divididos conforme as várias relações que a matéria deles possui, divisões estas que são as que propomos aqui.

65. Silogismo completo e entimema. O silogismo, em razão da matéria, é dividido em *completo* e *incompleto*, ou entinema, enquanto se põe explicitamente ou não a matéria íntegra. O entimema é o silogismo no qual é subtraída outra ou outra premissa: "é um corpo: logo, é pesado".

66. O silogismo reto e oblíquo; afirmativo e negativo. Em razão da matéria *remota*, ou em razão dos termos, o silogismo divide-se em *reto* e *oblíquo*. O silogismo reto é aquele cujos termos todos são retos; oblíquo é o que contém umt ermo oblíquo. E aqui se entendem os termos silogísticos S, P e M, não alguma determinação destes termos, a qual não tornaria o silogismo oblíquo. Por exemplo: "Cristo é Deus; Maria é mãe de Cristo: logo, Maria é mãe de Deus", onde M é Cristo, o qual é posto na menor no caso oblíquo; similarmente, o P "de Deus" é um caso oblíquo na conclusão. É útil converter os silogismos oblíquos em retos para provar a bondade deles: "a mãe de Cristo é mãe de Deus; mas Maria é mãe de Cristo: logo, Maria é mãe de Deus".

Em razão da matéria próxima, isto é, em razão das proposições, os silogismos se dividem em *afirmativos* e *negativos*, à medida que a conclusão é afirmativa ou negativa.

67. Silogismo simples e composto. Em razão da matéria próxima (enquanto pelo nome de matéria próxima são entendidos os silogismos mesmos ou as argumentações das quais se pode constituir algum silogismo composto), distinguem-se os silogismos *simples*, os quais não são compostos de outros silogismos ou argumentações, e os silogismos *comopstos*, seja implicitamente, seja explicitamente. Os silogismos compostos são:

O *epiquirema* é um silogismo cuja uma ou ambas as premissas são uma proposição causal: "Todo homem é mortal, porque possui essência omposta; ora, Pedro é homem: logo, Pedro é mortal".

O *polissilogismo* é a coligação de vários silogismos, de modo que a conclusão de um é a premissa do subsequente: "O espírito carece de matéria; ora, a alma humana é espírito: logo, carece de matéria; ora, o que carece de matéria é incorruptível: logo, a alma humana é incorruptível".

Sorites é o silogismo composto que contém muitos termos médios, dos quais um abrange o outro na sua extensão Ele contém implicitamente em si muitos silogismos, ainda que a conclusão não seja deduzida senão após a última premissa. Sorites é dupla: aristotélico e goclênio[29]. O aristotélico, na primeira premissa, predica o M menor de S, e na segunda, deste M predica outro M mais extenso, *etc.*, onde na última premissa predica o P do M mais extenso de todos. Goclênio procede do modo inverso: na primeira premissa, predica P do maximamente extenso, e na segunda, este M de outro M menos extenso, *etc.*; na última premissa, predica M de menor extensão do S.

[29] Assim é chamado por Rud. Goclenio, doutor de Marburgo, que foi o primeiro a propô-lo no livro ISAGOGE IN ORGANUM ARISTOTELIS, Francofurti 1598.

Sorites Aristotelicus :	Sorites Goclenius :
S M	M_1 P
Petrus est homo ;	Animal sentit ;
M M_1	M M_1
homo est animal ;	homo est animal ;
M_1 P	S M
animal sentit ;	Petrus est homo ;
S P	S P
ergo Petrus sentit.	ergo Petrus sentit.

68. Silogismo absoluto e modal. Em razão da qualidade da matéria, ou em razão da qualidade acidental das proposições das quais o silogismo é construído, distinguem-se os silogismos *modais* e os *não modais*. O silogismo modal é aquele cuja uma ou ambas as premissas são modais; em tal silgismo deve-se ver e determinar com suma precisão a significação das premissas, se e de que modo a menor deve ser subsumida à maior, para que daí se infira uma verdadeira conclusão.

Exemplos: *a)* "Todo homem é contingentemente salvo; ora, Pedro é homem: logo, Pedro é contingentemente salvo"; *b)* "É contingente que todo homem seja salvo; ora, Pedro é homem: logo, é possível que Pedro seja salvo"; *c)* "É necessário que todo animal seja substância; ora, é necessário que todo homem seja animal: logo, é necessário que todo homem seja substância"; *d)* "É impossível que algum justo seja condenado; ora, é possível que todo homem seja justo: logo, é possível que nenhum homem seja condenado".

69. Silogismo apodítico, provável e errôneo. Em razão da matéria, ou seja, em razão da matéria das proposições, distinguem-se os silogismos *apodíticos*, ou demonstrativos, os *prováveis* e os *errôneos*, enquanto constam de proposições necessárias, contingentes ou impossíveis.

Ad 64 sqq. *Aristóteles* costuma distinguir: 1. o silogismo demonstrativo (*φιλοσοφημα – συλλογισμος αποδειτικος*), o qual procede de princípios universais e certos, e por isso faz a ciência propriamente dita; 2. o silogismo dialético, ou inquisitório (επιχειρημα – συλλογισμος διαλεκτικος), o qual infere a conclusão a partir de premissas que a contêm não realmente, mas com grande aparência; 4. o silogismo retórico, ou entimema (*ενθυνημα – συλλογισμος ρητορικος*), o qual procede de verossimilhanças, exemplos e costuma ser usado pelos oradores a fim de persuadirem aos ouvintes uma conclusão. No VIII TÓPICOS, cap. 11, temos: «*Ἔστι δὲ φιλοσόφημα μὲν συλλογισμὸς ἀποδεικτικός, ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός, σόφισμα δὲ συλλογισμὸς ἐριστικός, ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως*» (162a15). Cf. I ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 6: «*Εἰ οὖν ἐστιν ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη ἐξ ἀναγκαίων ἀρχῶν … φανερὸν ὅτι ἐκ τοιούτων τινῶν ἂν εἴη ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμός*» (74b5 10). I TÓPICA 1: «*Διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος* (110a29; cf. I ANALÍTICOS ANTEIRORES I 30, 46a9) … *Ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος· οὐ γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον ἔνδοξον καὶ ἔστιν ἔνδοξον*» (100β23). II ANALÍTICOS ANTERIORES 27: «*Ἐνθύμημα δὲ ἐστὶ συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων*» (70a10; cf. I RETÓRICA 1: «*ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐνθύμημα … τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμός τις*», 1355α6). A partir destes testemunhos se evidencia que a divisão dos silogismos e a terminologia que Aristóteles utiliza diferem do modo de dividir e falar de que os mais recentes se valem e que seguimos acima no texto. As divisões que Aristóteles propõe

convêm com aquelas que foram postas no n. 69; as outras divisões, que é manifesto que sejam sobretudo acidentais, foram os filósofos posteriores que estabeleceram, mas Aristóteles ou as emite, ou as toca brevemente, com exceção dos silogismos modais, os quais trata com tanta profundidade no I ANALÍTICOS ANTERIORES cap. 9–22 que dificilmente encontrarás uma exposição mais plena. O entimema e o epiquirema para Aristóteles são ditos com um sentido diferente do dos modernos. Aristóteles não se vale da voz "sorites" (σωρειτης), mas indica a razão da argumentação que vem com este nome no I ANALÍTICOS ANTERIORES 23 (41a18) e 25 (42b1). A doutrina dos silogismos modais também é amplamente exposta no opúsculo SUMA DE TODA A LÓGICA DE ARISTÓTELES, o qual é contado entre os opúsculos de Santo Tomás, no trat. 8, DO SILOGISMO SIMPLICITER, cap. 13–15.

§ 5. DO SILOGISMO EXPOSITÓRIO.

70. Definição de silogismo expositório. O silogismo expositório é aquele cujo M é um termo singular. É dito "expositório", porque *expõe* a conjunção de P com S mediante um M singular manifesto aos sentidos: "Judas Escariotes traiu Jesus; mas Judas Escariotes foi um apóstolo: logo, um apóstolo traiu Jesus"; "Sócrates é filósofo; mas este homem é Sócrates: logo, este homem é filósofo".

Assim como no silogismo estritamente dito M deve ser aplicado universalmente distributivamente, assim também no silogismo expositório M deve ser perfeitamente, isto é, incomunicavelmente singular. E esta é a razão por que o silogismo dedutivo é regulado pelo princípio de identidade e discrepância mediante o dito "*de omni*" e "*de nullo*", mas o silogismo expositório é regulado *imediatamente* pelo princípio de identidade e de discrepância.

71. Figuras e modos do silogismo expositório. Os silogismos expositórios podem ser construídos em todas as figuras, mas são feitos mais conaturalmente na terceira figura, na qual M é se sujeita duas vezes, pois é próprio do indivíduo o sujeitar-se. Mas na segunda figura, além dos modos comuns que concluem negativamente, o silogismo expositório possui outros quatro afirmativos, dos quais o primeiro infere uma reta conclusão a partir de duas premissas universais, já o segundo, de duas particulares, o terceiro, da maior universal e a menor particular, e o quarto, da maior particular e a menor universal. Estes modos, os quais, como modos do silogismo estritamente dito, pecam contra a quarta regra, valem para o silogismo expositório, porque no silogismo expositório M, enquanto termo singular, sempre supõe universalmente: "meu mestre é este homem;; ora, o meu pai é este homem logo, meu pai é meu mestre" (modo: a a a); "algum homem é Pedro; mas algum filósofo é Pedro: logo, algum filósofo é homem" (modo: i i i). Por outro lado, na terceira figura, o silogismo expositório não pode ter senão dois modos, um que possui ambas as premissas afirmativas, já o outro, uma ou outra negativa, porque no silogismo expositório construído conforme a terceira figura, ambas as maiores são necessariamente singulares, isto é, universais (cf. n. 58, nota).

Nota. Os silogismos que seriam construídos de duas premissas conversíveis, de modo que o S e o P de ambos se igualassem segundo a extensão, se tomam similarmente como os silogismos expositórios: são regulados imediatamente pelo princípio de identidade e admitem, além dos modos comuns, outros modos legítimos. Por exemplo: "Todo animal risível é animal racional; ora, todo homem é animal racional: logo, todo homem é animal risível". Mas isso se dá *per accidens*, não no rigor das premissas, porque as premissas de si mesmas não se enunciam serem proposições convertíveis.

Agora, caso a P seja adicionado um sinal pelo qual fosse enunciada a convertibilidade da proposição: "todo animal risível é todo animal racional *etc.*", as proposições tornam-se compostas, e, portanto, a própria argumentação se torna composta[30].

§ 6. DO SILOGISMO HIPOTÉTICO.

72. Noção de silogismo hipotético. O silogismo hipotético é aquele no qual a maior é uma proposição hipotética, cuja uma parte indica a conclusão, e a outra, a sua razão lógica donde depende; a menor, por sua vez, põe esta razão[31]. *Todos* os demais silogismos são categóricos, ainda que contenham proposições hipotéticas, porque procedem conforme a forma comum do silogismo. Por exemplo: "Se A é, B é; se B é, C é: portanto, se A é, C é": isso é um processo comum do silogismo: "A = B; B = C: C = A".

A maior do silogismo hipotético contém a conclusão hipoteticamente deduzida, a qual é deduzida absolutamente em virtude da menor. Por isso o silogismo hipotético supõe o silogismo categórico, o qual contém virtualmente e implicitamente.

73. Divisão do silogismo hipotético. Como a proposição hipotética é quádrupla: condicional, disjuntiva, conjuntiva, copulativa, e já que nada se poderia inferir duma proposição copulativa, o silogismo hipotético são três: um condicional, um disjuntivo e um conjuntivo.

O silogismo *condicional* é aquele cuja maior é uma proposição condicional, mas a menor é a afirmação da condição ou a negação do condicionado. A conclusão é ou a afirmação do condicionado em virtude da condição afirmada (na menor), ou a negação da condição em virtude do condicionado negado (na menor), porque a verdade e a falsidade da proposição condicional não consiste senão na relação entre a condição e o condicionado, o silogismo condicional possui *duas figuras*: I. [na primeira], conclui da verdade da condição à verdade do condicionado, II. [na segunda], conclui da falsidade do condicionado à falsidade da condição. Por exemplo, "se Pedro corre, Pedro se move; ora, Pedro corre: logo, Pedro se move", ou, "ora, Pedro não se move: logo, não corre", pois posta a condição, é necessário pôr o condicionado, mas não vice-versa |; agora, subtraído o condicionado, a condição deve ser removida, mas não vice-versa |. Logo, concluir-se-ia falsamente: "ora, Pedro não corre: logo, não se move", pois ainda que Pedro não corra, pode, porém, mover-se.

Conforme a diversidade da qualidade (essencial) das premissas, em ambas as premissas originam-se quatro modos:

I. Figura: *a)* Se A é, B é; A é: logo, B é.

b) Se A é, B não é; A é: logo, B não é.

c) Se A não é, B é; A não é: logo, B é.

d) Se A não é, B não é; A não é; logo, B não é.

II. Figura: *a)* Se A é, B é; B não é: logo, A não é.

---

30 Cf. *J. E. Th. Wildschrey,* DIE GRUNDLAGENEINER VOLLSTÄNDIGEN SYLLOGISTIK, Halle 1904. O autor entonra oitenta modos ao quantificar o predicado. Acerca desta predicação do predicado, cf. n. 40, 1 nota.

31 Esta razão é ou a afirmação da condição ou a negação do condicionado (num silogismo condicional), ou a afirmação ou negação de um ou muitos dos membros da disjunção (no silogismo disjuntivo e conjuntivo).

b) Se A é, B não é; B é: logo, A não é.

c) Se A não é, B é; B não é: logo, A é.

d) Se A não é, B não é; B é: logo, A não é.

O silogismo condicional resolve-se num categórico quando o silogismo categórico é explicado estar contido virtualmente e implicitamente no hipotético. Se ambos os membros da proposição condicional possuem o mesmo sujeito, a redução é feita dum modo fácil ao silogismo categórico, cuja maior é uma proposição universal, a qual toma como S o P da condição, e como P o P do condicionado, enquanto a menor permanece a mesma: "Se Pedro corre, Pedro move-se; ora, Pedro corre: logo, move-se", que se converte em: "Tudo que corre, move-se; ora, Pedro corre: logo, move-se". Se, porém, ambos os membros da proposição condicional não possuem o mesmo sujeito, a redução não pode ser feita dum modo tão simples: "Se o mundo existe, Deus existe ora, o mundo existe: logo, Deus existe".

O silogismos *disjuntivo* é aquele cuja maior é uma proposição propriamente disjuntiva, já a menor, a afirmação ou a negação de um ou muitos dos membros da disjunção; a conclusão é a negação ou a afirmação dos demais. E porque na proposição disjuntiva não podem todos os membros serem simultaneamente verdadeiros nem falsos, duas são as figuras do silogismo disjuntivo, e há quatro modos em ambas as figuras, conforme a variação da qualidade (essencial) das premissas:

I. Figura: *a)* Ou A é, ou B é; A não é; logo, B é.

b) Ou A é, ou B não é; A não é; logo, B não é.

c) Ou A não é, ou B é; A é; logo, B é.

d) Ou A não é, ou B não é; A é; logo, B não é.

II. Figura: *a)* Ou A é, ou B é; A é: logo, B não é.

b) Ou A é, ou B não é; A é: logo, B não é.

c) Ou A não é, ou B é; A não é; logo, B não é.

d) Ou A não é, ou B não é; A não é: logo, B não é.

Por exemplo: "O anjo ou é reto, ou agudo, ou obtuso; ora, ele nem é reto, nem agudo: logo, é obtuso (I. fig.)", ou, "ora, é obtuso: logo, nem é reto, nem agudo" (II. fig.) Se a maior do silogismo disjuntivo é uma proposição impropriamente disjuntiva, os silogismos não podem estar senão na primeira figura.

O silogismo disjuntivo pode ser reduzido ao condicional, ou imediatamente ao categórico. E o primeiro modo da primeira figura é reduzido ao silogismo condicional assim: "Se A não é, B é; A não é: logo, B é", e ao categórico, assim: "Tudo que não é A, é B; ora, x não é A: logo, x é B". Por exemplo: "Se o anjo é nem reto, nem agudo, é obtuso; ora, o anjo é nem reto, nem agudo: logo, é obtuso"; "o anjo que é nem reto, nem agudo, é obtuso; ora, este anjo é nem reto, nem agudo: logo, é obtuso".

O silogismo *conjuntivo* é aquele cuja maior nega que dois predicados possam convir simultaneamente ao mesmo sujeito, e a maior é a firmação de um membro, e a conclusão, a negação de outro.

Na maior não pode ambos os membros serem verdadeiros, mas podem ambos serem falsos, e por isso a conclusão da falsidade de um não vale para a verdade do outro. Portanto, o silogismo conjuntivo possui somente uma única figura de dois modos, os quais se distinguem de acordo com a afirmação e a negação dos membros da maior: "A não pode ser simultaneamente B e C; ora, A é B: logo, não é C", ou, "A não pode ser simultaneamente B e C; ora, A é C: logo, não é B". Por exemplo, "O homem não pode servir a Deus e ao dinheiro; ora, serve a Deus: logo, não serve ao dinheiro", ou, "serve ao dinheiro: logo, não serve a Deus".

74. Dilema[32]. O dilema (trilema *etc.*) é a argumentação na qual o mesmo é sempre deduzido a partir da afirmação de cada membro duma disjunção completa. O dilema é o silogismo hipotético composto:

S é ou P, ou P_1, ou P_2;

Se S é P, vale C;

Se S é P_1, vale C;

Se S é P_2, vale C;

Logo, C vale, quer S seja P, P_1 ou P_2.

Um exemplo disso é aquele argumento de Tertuliano contra o decreto de Trajado, no seu APOLOGÉTICO:

Ou os cristãos são prejudiciais, ou são inocentes;

Se prejudiciais, por que proíbes que sejam levados a julgamento? (O decreto é injusto).

Se inocentes, por que lhes inferes penas? (O decreto é injusto).

(Logo, quer sejam prejudicais ou inocentes, o decreto é injusto).

Para que um dilema esteja correto, é preciso: 1. que a disjunção seja completa, e 2. que o consequente que é deduzido de cada um dos membros se siga legitimamente e exclusivamente, de modo que o dilema não possa ser distorcido. A seguir, um exemplo dum dilema que peca contra estas regras:

Ou administras o Estado bem ou não;

Se mal, desagradarás a Deus;

Se bem, desagradarás aos homens: logo, *etc.*

Distorcido, fica assim: se mal, agradarei aos homens;

se bem, agradarei a Deus: logo *etc.*

---

[32] É por São Jerome chamado "silogismo em chifres" (EP. AD OCEAN.)

Ad 72. *Aristóteles* não faz menção do silogismo hipotético; pelo nome de silogismo hipotético significa o silogismo categórico que procede dalguma suposição, sobre a qual não consta certeza (cf. *M. Thiel*, DIE BEDEUTUNGEN DES WORTES HYPOTHESIS BEI ARISTOTELES, Fulda 1919).

§ 7. DA INDUÇÃO.

75. Noção de indução. A indução é assumida de dois modos: *a)* ou como a abstração pela qual o universal é abstraído dos singulares, ou *b)* como a argumentação indutiva. A indução que é a argumentação indutiva é definida como a argumentação pela qual a partir de verdades singulares ou particulares se chega à verdade universal contida nelas. Portanto, a indução exprime um movimento da razão que passa dos particulares ao universal, ao passo que o silogismo estritamente dito, ou o dedutivo, desce do universal ao particular.

Inductio :

M P
Plantae, bruta, homines movent seipsa.

M S
Plantae, bruta, homines sunt omne vivens corporeum.

S P
Omne vivens corporeum movet seipsum.

$$\frac{\begin{array}{l} M < P \\ M = S \end{array}}{S < P}$$

[(Indução: Plantas, brutos, homens movem a si mesmos; ora, plantas, brutos e homens são todo corpo vivente: logo, todo vivente corpóreo move a si mesmo)]

Deductio :

M P

Omne vivens corporeum movet seipsum.

S M

Plantae, bruta, homines sunt viventia corporea.

S P

Plantae, bruta, homines movent seipsa.

$$\begin{array}{l} M < P \\ S < M \\ \hline S < P \end{array}$$

[(Dedução: todo vivente corpóreo move a si mesmo; plantas, brutos e homens são viventes corpóreos: logo, plantas, brutos e homens movem a si mesmos.

76. O meio e o princípio especial da indução. A indução distingue-se essencialmente do silogismo em conjungir P com S no consequente mediante a enumeração de particulares no antecedente, enquanto o silogismo conjunge o P com S na sua conjunção mediante um termo médio. O meio da indução, portanto, é a divisão ou a enumeração dos particulares. E o seu princípio especial pode ser o «*dictum de omnibus singulis*», e «*negatum de omnibus singulis*», e é enunciado assim: tudo que é afirmado ou negado de cada um de todos os inferiores dalgum universal deve ser afirmado ou negado do próprio universal.

77. Divisão da indução. A indução ou é *completa*, ou *incompleta*. A primeira se toma quando de um sujeito universal concluímos aquilo que conhecemos que deve ser afirmado ou negado singularmente em cada um de seus inferiores (vide no n. 75 um exemplo de indução completa). A segunda se toma quando de um sujeito universal concluímos aquilo que conhecemos que deve ser afirmado ou negado singularmente de alguns dos seus inferiores. A indução completa divide-se em *suficiente* e *insuficiente*.

A indução incompleta suficiente é a indução na qual não se faz enumeração de todos os singulares contidos sob alguma espécie, ou de espécies sob um gênero, mas, apesar disso, devendo-se supor que o predicado que é evidente convir a alguns convenha a todos, e isso só deve ser suposto quando for certo que algum predicado observado em certos indivíduos é uma propriedade ou dimana da natureza mesma da coisa, pois a natureza específica é a mesma em todos os indivíduos da mesma espécie, e a natureza genérica é a mesma em todas es espécies do mesmo gênero; ora, o predicado é deduzido dimanar da natureza da coisa por estar presente constantemente sob diversas circunstâncias, pois o efeito constante postula uma causa constante, a qual não pode ser certa sorte e circunstância acidental, mas deve ser a natureza mesma da coisa. Portanto, a indução incompleta suficiente se apoia no princípio da causalidade ou da razão suficiente: tudo que é feito possui uma causa proporcionada, e nada existe sem uma razão suficiente.

Desta forma, a indução incompleta, mas suficiente, apoiando-se no princípio da causalidade, pode deduzir a uma certeza verdadeira, o passo que a indução incompleta não pode gerar, por sua própria natureza, senão uma probabilidade.

A indução incompleta suficiente é chamada *física* porque nas ciências físicas experimentais é utilizada para induzir as leis da natureza a partir de fatos singulares, pois os físicos tentam por meio de suas observações chegar a conhecer se algum fenômeno observado progrediria da natureza mesma da coisa. E nesse assunto deve-se notar: *a)* que às vezes pode ocorrer que pela observação de um só indivíduo conste suficientemente que algum predicado dimane da natureza da coisa, e, neste caso, esta observação em um único indivíduo já seria satisfatória para uma indução suficiente. Assim, certos minerais, quando se partem, demonstram figuras geométricas cristalinas tão regulares que logo se conhece que não poderiam estar presentes nessas pares por acaso; *b)* ainda assim, quase sempre não é assim tão fácil discernir se algum predicado observado dimanaria da natureza mesma da coisa ou se dalguma circunstância peculiar e fortuita. Para isso é requirida uma diligentíssima e variada observação em diversos indivíduos sob diversas circunstâncias[33]. E essa observação muitas vezes não deduz a uma certeza, mas somente a uma conjetura, ou *hipótese*. Agora, se uma hipótese é verificada em virtude dum experimento ou de outras observações, ela passa à certeza, e assim se estabelece uma lei da natureza que explica fatos singulares. E a título de exemplo, quando alguém vê que muitos corpos caem para baixo, ele é levado a supor que todos os corpos são graves, e aqueles que não caem para baixo, mas sobem para cima, por uma causa acidental são impedidos de cair e levados para cima. Esta hipótese é verificada plenamente na experiência de corpos que caem num vazio, de modo que por esta indução suficiente tenha sido estabelecida a lei: "todos os corpos são graves".

78. Fundamento último da indução. A indução é uma argumentação *essencialmente* diversa do silogismo categórico, e, ainda assim, contém este silogismo virtualmente. Portanto, o princípio da conveniência: "a conjunção ou divisão do sujeito e do predicado mediante um termo médio", é o fundamento de toda argumentação.

A indução contém este silogismo de equivalente a equivalente: "O sujeito que equivale às partes enumeradas é o sujeito que possui um predicado conveniente às partes enumeradas; ora, S (no exemplo do n. 75: todo vivente corpóreo) é um sujeito que equivale às partes enumeradas: logo".

Já foi provado pelo sobredito que a indução incompleta possui um silogismo que procede do princípio da causalidade e da razão suficiente. Este silogismo pode ser enunciado assim: o predicado que se encontra convir a algum sujeito em muitos casos sob diversas circunstâncias é o predicado que convém universalmente a este sujeito; ora, P é um predicado que se encontra convir ao sujeito S em muitos casos sob diversas circunstâncias: logo, P é predicado que convém a este sujeito S universalmente. A maior deste silogismo é provada do princípio da causalidade e de razão suficiente, assim como foi indicado no n. 77. Este processo silogístico é contido também na indução incompleta insuficiente, ou seja, a que é insuficiente para gerar certeza, mas suficiente para a probabilidade. Neste caso, repetidos os experimentos do nexo entre S e P, não se manifesta com certeza, mas com probabilidade. Por outro lado, a indução que não pode gerar nem a probabilidade não é legítima.

---

[33] As observações multiplicadas tanto temporalmente quanto localmente constituem a *estatística*. É sobretudo a meteorologia que procura destacar as leis que regem o temperamento do ar por virtude da estatística [N. T.]

79. Analogia, exemplo. A analogia é um processo provável que parte de muitos particulares para outro particular do mesmo gênero. Similarmente, o exemplo passa de um particular a outro do mesmo gênero. A analogia e o exemplo contêm em si a indução e a dedução. É induzido em virtude duma indução incompleta insuficiente (ao menos *per se* não suficiente para a certeza) um princípio universal que, depois, é aplicado a outro caso particular mediante a dedução. Assim, do fato de que este máximo pecado, aquele e aqueloutro alcançou a misericórdia de Deus induz-se o princípio universal de que também os máximos pecadores alcançam a misericórdia de Deus. Este princípio é então aplicado a outro caso particular: logo, também tu, por piores que sejam os crimes dos quais estejas maculado, poderás impetrar misericórdia.

Bibliografia ad 75-79: *J. D. Folghera*, LA VRAIE NATURE DE L'INDUCTION SCIENTIFIQUE, RSPhTh 3 (1909) 759-761. *Id.*, UN DÉBAT SUR L'INDUCTION, Rth 8 (1900/01) 678-690. *Id.*, L'INDUCTION SCIENTIFIQUE DES MODERNES DANS ARISTOTE, Rth 9 (1901/02) 569-583. *D. Mercier*, OBSERVATIONS ET DISCUSSION, INDUCTION COMPLÈTE ET INDUCTION SCIENTIFIQUE, RNSPh 7 (1900) 204-228. *Id.*, L'INDUCTION SCIENTIFIQUE, l. c. 422-434. *T. Richard*, DE LA NATURE ET DU RÔLE DE L'INDUCTION D'APRÈS LES ANCIENS, Rth (16) 1908 301-310; 411-421 *M. D. Roland-Gosselin*, DE L'INDUCTION CHEZ ARISTOTE, RSPhTh 4 (19190) 39-48. *P. Siwerk*, LA STRUCTURE LOGIQUE DE L'INDUCTION, Gr 117 (1936) 224-253. *S. Vanni-Rovighi*, CONCEZIONE ARISTOTELICO-TOMISTICA E CONCEZIONE MODERNA DELL'INDUZIONE, RFNS 26 (1934) 578-593.

Ad 75 seqq. *Aristóteles* no cap. 23 do II ANALÍTICOS ANTERIORES trata expressamente da indução. Ele chama indução ao silogismo no qual um extremo, a saber, o maior, é provado do médio por meio de outro extremo, a saber, o menor, isto é, através dos singulares e os inferiores contidos sob o médio, pois a indução parte de todos os singulares, e por isso serve sobretudo às proposições primeiras e imediatas ou que carecem de meio para serem provadas. E daí é que a indução se oponha à dedução, pois esta prova o extremo maior do extremo menor por meio do intermédio, mas aquela o extremo maior do intermédio por meio do extremo menor. Portanto, a dedução é em si ou naturalmente anterior, e a indução é mais evidente quanto a nós, a saber, porque o nosso conhecimento começa por meio dos sentidos. «*Ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος· οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. Ἔστι δ' ἡ μὲν ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικος ἐνεργέστερον.*» (I TÓPICOS 12, 105 a 13; cf. I ANALÍTICOS POSTERIORES 18, 81 a 40; *Santo Tomás*, lect. 30, n. 4 sqq.) Aristóteles diz que os princípios das ciências são trazidos da experiência por meio duma observação *suficiente* dos singulares (I ANALÍTICOS ANTERIORES 30, 46 a 18). *Santo Tomás diz*: «*E deve-se atentar a que o Filósofo comparou satisfatoriamente a divisão à indução, pois em ambos os casos é preciso supor que foram tomadas todas as coisas que são contidas sob algo comum, do contrário, nem quem induz poderá concluir a partir dos singulares reunidos um universal, nem o que divide poderá concluir uma parte a partir da remoção das outras. Portanto, feita a indução de que Sócrates corre, Platão corre, Cícero corre, o inducente não pode concluir necessariamente que todo homem corre a menos que se lhe seja dado pelo respondente que nada mais é contido sob o homem do que estes que foram induzidos*» (II ANALÍTICOS POSTERIORES lect. 4, n. 4). Se Aristóteles e Santo Tomás, que o seguiu, dizem que é requirida uma enumeração íntegra dos singulares, eles entendem

íntegra em virtude, e não íntegra em ato (como Averróis já bem explicou a sentença de Aristóteles). Isso é provado tanto pelo uso da indução incompleta em ambos, quanto também das suas palavras.

§ 8. DOS SOFISMAS.

80. Noção de sofisma. O sofisma, de acordo com Aristóteles, é definido como a oração qu parece um silogismo em função da similitude que tem com ele, mas, na verdade, não o é. Esta similitude com o silogismo se origina ou de que *vozes* que significam diversas coisas parecem significar o mesmo – *falácia no dito* – ou de que as *coisas* significadas pelas vozes, por conta duma similitude que têm com outras coisas, parecem ser aquilo que não são – *falácias nas coisas e fora do dito*.

81. Falácias no dito. – Enumeram-se seis: a equivocação, a anfibolia, a falácia da composição, de divisão, de acento, e de figura do dito.

A *equivocação* é o sofisma que se origina da *voz* equívoca equivocamente assumida: "Todo que ri é homem; ora, o prado ri: logo, o prado é homem"[34].

A *anfibolia* se origina duma *oração* equívoca: "Digo-te poder vencer os romanos"[35].

A falácia *da composição* e da *divisão* se toma quando se faz uma passagem do sentido diviso ao composto e vice-versa: "Posso caminhar e não caminhar; mas caminhar e não caminhar é impossível: logo, eu posso o impossível", onde se deve distinguir a maior: se posso caminhar e não caminhar em sentido diviso, isto é, eu tenho a potência de caminhar ou de não caminhar, concedo, mas se em sentido composto, ou seja, tenho a potência de reunir a caminhada com a sua negação, nego.

A falácia do *acento* provém da mudança do acento em uma mesma voz: "A forma é um molde; a alma é uma forma: logo, a alma é um molde"[36].

A falácia da *figura do dito* se origina da similitude dos ditos: "toda substância afetada pela brancura é branca; ora, a parede é uma substância afetada pela brancura: logo, a parede é branca".

82. Falácias fora do dito. – Enumeram-se sete: a falácia do acidente, do dito, do consequente, a ignorância do elenco, a petição de princípio, a falácia da não causa como causa, e a de muitas interrogações como uma só.

Comete-se a falácia do *acidente* quando aquilo que convém ou não convém a um acidente é dito convir ou não convir a um sujeito e vice-versa. O acidente aqui é tomado amplamente como todo aquele predicado que por alguma razão é diverso do sujeito, seja realmente ou somente por razão. Exemplo: "O risível é uma propriedade; o homem é risível: logo, o homem é uma propriedade". Este sofista se resolve por esta distinção: distingo a maior: s o acidente da risibilidade é uma propriedade,

---

[34] Esses exemplos são postos meramente *formalmente*, já que os sofismas que constituem sérias dificuldades são resolvidos em seus lugares adequados.

[35] Faz-se uma referência à história da vitória de Pirro, onde um oráculo disse "*aio te romanos vincere posse*", onde, pela natureza de certa propriedade latina, era ambíguo se eram os romanos que venceriam ou aquele a que se responde. Tentei traduzir conforme eu pude a ambiguidade textual [N. T.]

[36] Alterei a frase original, que era intraduzível para o português. O sentido é que a alma é uma fórma, enquanto o molde, por exemplo, o molde de bolo, é uma fôrma: pela confusão dos acentos, poder-se-ia dizer que a alma fora um molde de bolo [N. T.]

concordo; se o sujeito que possui a risibilidade é uma propriedade, nego. Contradistingo a menor: o homem é um sujeito que possui risibilidade, concordo; é um acidente da risibilidade, nego.

A falácia do *dito* é quando se procede de algo dito *secundum quid* a algo dito *simpliciter* e vice-versa. Por exemplo: "o etíope é branco no dente: logo, é branco".

A falácia do *consequente* é o sofisma que resulta de quando, posto um consequente (falso), infere-se ter sido posto o antecedente, assim como da afirmação dum antecedente se infere retamente que o consequente é firmado, e, vice-versa, suprimido o antecedente (falso) infere-se que o consequente deve ser tolhido, assim como, suprimido o consequente se infere (retamente) que o antecedente deve ser tolhido: "*Se Pedro corre, Pedro se move; ora, Pedro se move: loco, corre*", e, "*ora, não corre: logo, não se move*".

A ignorância do *elenco*, ou seja, da refutação ou do estado da questão, comete-se quando não é provado aquilo que deveria ser provado, como quando algum adversário do catolicismo prova que os católicos cometem crime de idolatria por venerarem os santos.

A *petição de princípio* é quando o mesmo é provado pelo mesmo, como quando provas que Ícaro é filho de Dédalo porque Dédalo é pai de Ícaro. O círculo vicioso na demonstração é uma petição mediata de princípio, cf. n. 221, 3.

A falácia da *não causa como causa* ocorre quando é assinalado como causa dalguma coisa aquilo que na verdade não o é. Por exemplo: "Não se deve beber o que inebria; ra, o vinho inebria: logo, não se deve beber vinho".

A falácia *das muitas interrogações como uma só* é quando se pede para muitas perguntas uma só resposta. Por exemplo: "o homem e a pedra são um animal?".

Bibliografia ad 80-82: *M. Grabmann*, DIE SOPHISMATALITERATUR DES 12. UND. 13 JAHRHUDENRTS MIT TEXTAUSGABE EINES SOPHISMA DES BOETIUS VON DACIEN. *Beiträge zur Geschichte der Phil. u. Theol. Des Mittelalters XXXVI, 1, Aschendorff, Münster i. W. 1940.*

Ad 80. *Aristóteles* compôs o livro DOS ELENCOS SOFÍSTICOS. Naqueles tempos, os sofistas, dentre os quais Protágoras Abderita (c. 481-411), Hípias Élio (c. 400, a.C.), Górgias Leontino (483-375), deleitavam-se em excogitar invencionices para enganar e implicar outros. «*Ὁ μὲν γὰρ συλλογισμὸς ἐκ τινῶν ἐστι τεθέντων ὥστε λέγειν ἕτερον ἐξ ἀνάγκης τι τῶν κειμένων διὰ τῶν κειμένων, § 4. ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος.*» (I DOS ELENCOS SOFÍSTICOS, 164a23) O elenco parece ser um silogismo, embora não seja, pois o silogismo, a partir de premissas prepostas, infere necessariamente uma conclusão diversa delas, enquanto o elenco é o silogismo «*com a contradição da conclusão*». *Santo Tomás* expôs os sofismas no OPÚSCULO XXXIX, intitulado "DAS FALÁCIAS PARA CERTOS NOBRES ARTISTAS".

Ad 81 sq. «*Τρόποι δ' εἰσὶ τοῦ μὲν ἐλέγχειν δύο· οἱ μὲν γάρ εἰσι παρὰ τὴν λέξιν, οἱ δ' ἔξω τῆς λέξεως. Ἔστι δὲ τὰ μὲν παρὰ τὴν λέξιν ἐμποιοῦντα τὴν φαντασίαν ἓξ τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶν ὁμωνυμία, ἀμφιβολία, σύνθεσις, διαίρεσις, προσῳδία, σχῆμα λέξεως*» (I DOS ELENCOS SOFÍSTICOS, 165b23). «*Τῶν δ' ἔξω τῆς λέξεως παραλογισμῶν εἴδη ἔστιν ἑπτά, ἓν μὲν παρὰ τὸ συμβεβηκός, δεύτερον δὲ τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς ἀλλὰ πῇ ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ πρός τι λέγεσθαι, τρίτον δὲ τὸ παρὰ τὴν τοῦ ἐλέγχου ἄγνοιαν,*

τέταρτον δὲ τὸ παρὰ τὸ ἑπόμενον, πέμπτον δὲ τὸ παρὰ τὸ [τὸ] ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν, ἕκτον δὲ τὸ [τὸ] μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον τιθέναι, ἕβδομον δὲ τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν» (I, 166b21).

§ 9. Da disputa escolástica.

83. O que seria. A disputa escolástica é uma disputa *em forma*, ou seja, em que se observa rigorosamente a forma silogística. Distingue-se da disputa vulgar *fora de forma* e da disputa *socrática*, a qual consiste em interrogações pelas quais o adversário é conduzido aos poucos a admitir a verdade.

84. Múnus do defensor. Na disputa escolástica, pertence ao defensor repetir literalmente os argumentos em forma silogística inferidos contra a tese, trazendo juízo sobre cada uma das proposições, concedendo as verdadeiras, negando as falsas, distinguindo as ambíguas, e transmitindo as que não pertencem ao assunto. Se o silogismo é vicioso, nega-se a consequência. Se se faz distinção, esta cai ou no M, ou no S, ou no P do silogismo. Se o primeiro, dever-se-á distinguir a maior, contradistinguir-se a menor e negar-se a consequente ou consequência; se o segundo ou o terceiro, após se distinguir somente a maior ou a menor, distinguir-se-á também a consequente. Possa ser que uma distinção seja subdistinguida. Às vezes o defensor, antes de resolver diretamente, do modo exposto, os argumentos, avance de antemão uma solução indireta, negando o suposto (ou seja, aquilo que o adversário supõe como fundamento da sua argumentação) ou retorquindo o argumento.

85. Múnus do objetor. Pertence ao objetor provar as proposições negadas pelo defensor. Se se fez distinção, o objetor instaura um argumento, provando a parte negada ou argumentando conseguintemente a partir da parte concedida. Se o defensor negou a proposições disjuntivas, o objetor poderá postular que se assinale o membro omisso na disjunção, assinalado o qual, argumenta-se para repelilo. Se é negada a proposição universal, poder-se-á pedir uma instância, ou seja, pedir para que seja indicada uma excepção. Ao ser negada a consequência, o objetor indaga do defensor que demonstre que a forma do silogismo não é reta, o que, se foi verdadeiramente viciosa, é emendada, ou, se de outra forma, que demonstre a retidão da forma.

ESQUEMA DA DISPUTA ESCOLÁSTICA.

Defensor: A tese a ser defendida é esta: «*A verdade está mais principal e anteriormente no intelecto*», e a explico e provo…

E assim parece satisfatoriamente provada a tese.

Objetor: Contra a tese que é assim referida: «*A verdade está mais principalmente etc.*», assim instituo o argumento: A verdade não está mais principalmente e anteriormente no intelecto: logo, a tese é falsa.

Defensor: A verdade não está mais principalmente e anteriormente no intelecto: logo, é falsa a tese.

Nego a antecedente; peço que a proves.

Objetor: Provo a antecedente: O que está anteriormente no intelecto é algo de subjetivo; ora, a verdade não é algo de subjetivo: logo, a verdade não está anteriormente no intelecto.

Defensor: O que está anteriormente em… (repete por inteiro o argumento do objetor). O que está anteriormente no intelecto é algo de subjetivo. Concedo a maior. Ora, a verdade não é algo de subjetivo. Distingo a menor: a verdade ontológica não é…, concedo a menor; a verdade lógica não é…, nego a menor. Logo, a verdade não está anteriormente no intelecto. Distingo a consequente: A verdade ontológica não é… Concedo o consequente; a verdade lógica não é…, nego o consequente. E explico a distinção: A verdade lógica é a adequação *do intelecto* com a coisa, logo, algo de subjetivo; a verdade ontológica é adequação da coisa com o intelecto, logo, algo de objetivo ou exterior ao intelecto.

Objetor: Ora, a verdade lógica não é algo de subjetivo: portanto, a verdade não está anteriormente no intelecto, e é falsa a tese.

Defensor: Ora, a verdade lógica…, nego a maior subsumida; peço que a proves.

Objetor: Provo a menor subsumida: Aquilo que está no objeto não é algo de subjetivo; ora, a verdade lógica está no objeto: logo, a verdade lógica não é algo de subjetivo.

Defensor: Aquilo que está no objeto… (repete todo o argumento). Aquilo que está no objeto não é algo de subjetivo. Distingo a menor: aquilo que está formalmente no objeto não é…, concedo a maior; aquilo que está somente fundamentalmente no objeto, não é…, nego a maior. Ora, a verdade lógica está no objeto. Contradistingo a menor: A verdade lógica está no objeto formalmente, nego a menor;… está no objeto fundamentalmente, concedo a menor. Logo, a verdade lógica não é algo de subjetivo. Dada a distinção, nego o consequente e a consequência, e explico a distinção…

Objetor: Ora, a verdade lógica está formalmente no objeto. Logo, a verdade não está anteriormente no intelecto, e é falsa a tese.

Defensor: A verdade lógica é… (repete todo o argumento). A verdade lógica está no objeto como efeito numa causa eficiente. Distingo a maior: como numa causa eficiente total e unívoca, nego a maior; como numa causa eficiente parcial e análoga, concedo a maior. Ora, o efeito está na causa eficiente formalmente. Contradistingo a menor: na causa eficiente total e unívoca, concedo a maior; na causa eficiente parcial e unívoca, concedo a maior; na causa eficiente parcial e análoga, nego a menor. Logo, a verdade lógica está no objeto formalmente. Dada a distinção, nego o consequente e a consequência. E explico a distinção…

Objetor: (E o objetor vai instando a menor deste modo até que, convencido pelas distinções do defensor, aceite a tese e a conceda).

Parte 2.
LÓGICA MATERIAL.

Capítulo I.
LÓGICA PROEMIAL.

Questão I: *Se há lógica.*

Tese 1: *A lógica é simpliciter necessária para qualquer ciência em estado perfeito, não, porém, para a ciência em estado imperfeito.*

86. Estabelecimento da questão. 1. Pelo nome de *lógica* entende-se «*a arte diretiva do ato da razão por meio da qual, a saber, o homem procede ordenadamente, facilmente e sem erro no próprio ato da razão*» (*Santo Tomás*, I ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 1). A lógica pode se distinguir em natural e artificiosa: a *natural* é a própria faculdade natural do intelecto humano, especialmente enquanto é racional ou dotado da virtude natural de raciocinar; a *artificiosa* é a arte ou o hábito acrescentado ao intelecto, em virtude do qual se define, divide e argumenta *artificiosamente*. A lógica artificiosa é um hábito distinto dos hábitos das demais ciências, em função dum distinto objeto formal, pois o objeto formal da lógica é o ente de razão (cf. th. III), enquanto o objeto formal das demais ciências é o ente real.

Tese se entende da lógica artificiosa, pois já que é por si evidente que nenhuma ciência pode ser adquirida pelo homem sem a virtude natural de raciocinar, indaga-se somente se seria necessária uma arte ou um hábito especial acrescentado pelo qual a razão é disposta e assistida para adquirir ou exercer as ciências.

2. A *ciência*, enquanto conhecimento certo e evidente por meio das causas, é o hábito de discorrer ou deduzir as conclusões nalguma matéria científica. O hábito da ciência é gerado já com a primeira demonstração, mas somente imperfeitamente ao modo de disposição facilmente móvel ou defectível, ainda que *per se*, por sua natureza, é um hábito dificilmente móvel ou dificilmente defectível, pelo que distinguimos a ciência *em estado perfeito*, a qual atua perfeitamente o intelecto, de sorte que possa discorrer por si e facilmente acerca das coisas que pertencem ao conhecimento pleno do objeto de tal ciência, e se defender dos erros ou impugnações opostas, e a ciência *em estado imperfeito* (ou a ciência quanto à substância), a qual é uma disposição facilmente móvel. Quem é dotado da ciência somente em estado imperfeito pode deduzir uma ou outra conclusão a partir de princípios por si evidentes, mas no decorrer do processo, procede com tanta dificuldade que é quase certo que vai falhar. Quem, porém, é dotado da ciência em estado perfeito, sendo como que de seu direito, procede sozinho mesmo ao decorrer dum processo científico, demonstrando e refutando os adversários e resolvendo as dificuldades, e não precisa da ajuda de mestre nem dalgum livro.

3. O *necessário* é assumido nessa tese como o necessário para se atingir a um fim. Algo pode ser necessário para um fim ou *simpliciter*, ou para o ser do fim, sem o qual o fim simplesmente não pode ser obtido, ou *secundum quid*, ou para o ser o fim, que é o mesmo que o útil.

4. Epicuro (341-270) e Pedro Gassendi (1592-1655) não tomavam a lógica como útil, e os donatistas (sec. V) e Lutero (1483-1546) a reputavam com nociva.

Entre os escolásticos há três sentenças acerca da nossa questão. A primeira ensina que a lógica é *simpliciter* necessária para adquirir as outras ciências, seja em ato perfeito ou mesmo em imperfeito – e assim diz Aguirre (1630-1699); a segunda sentença defende que a ciência pode ser obtida tanto em estado imperfeito quanto em perfeito sem a lógica – e assim dizem os conimbricenses (ed. 1592-1606); a terceira sentença, muito comum, afirma que sem a lógica se pode obter uma ciência em estado imperfeito, não, porém, em estado perfeito.

5. Com isso se evidencia que a questão da necessidade da lógica é a questão «*se há lógica*», pois já que é o órgão ou o instrumento do saber, se não é necessária, nem útil para adquirir e exercer as ciências, simplesmente não é nada, ou não existe.

87. Ambas as partes da tese. E isso a partir da experiência: vemos que aqueles que não possuem a lógica raciocinam corretamente nalguma matéria científica, mas dificilmente e com grande perigo de errar.

É provada a primeira parte: A lógica é *simpliciter* necessária para qualquer ciência em estado perfeito. A partir da natureza da ciência em estado perfeito: a ciência em estado perfeito é o hábito pelo qual alguém pode, com um delongado processo, discorrer sem erro nalguma matéria especial; ora, para este hábito é requirida a lógica, ou o hábito de discorrer *em geral*, porque o hábito de discorrer nalguma matéria especial supõe o hábito de discorrer em geral: logo, a lógica é *simpliciter* necessária para qualquer ciência em estado perfeito.

É provada a segunda parte: A lógica não é *simpliciter* necessária para a ciência em estado imperfeito. Pelo fato de que aquilo que procede do hábito e da arte é feito sem o hábito, mesmo que dificilmente e imperfeitamente, assim como opera virtuosamente quem também ainda não adquiriu as virtudes morais, do contrário seria adquiri-las.

88. Corolário. Portanto, assim como todas as virtudes morais conectam-se entre si e com o fim último, assim também todas as virtudes especulativas ou ciências conectam-se com a lógica.

89. Escólios. 1. É moralmente impossível, ou extremamente difícil que aquele que carece da lógica, num prolongado processo científico, quando procede sozinho, não falhe ou erre, ou seja, o hábito da lógica é requirido por necessidade moral para não se errar na prática; se, porém, não erra na prática, simultaneamente com isso adquirirá a lógica, pois não pode evitar o lógico a não ser procedendo atentissimamente, refletindo no processo científico mesmo, pelo qual se adquire o hábito da lógica. Logo, não pode ciência alguma existir em estado perfeito na mente do homem sem a lógica, a qual não somente por necessidade moral, mas também absoluta, conecta-se com qualquer ciência perfeita como disposição pré-requisitada e fortalecimento intrínseco do intelecto.

2. No início, a lógica artificiosa é adquirida mediante a lógica natural, e isso imperfeitamente, através das primeiras demonstrações lógicas; após isso, ela ajuda a si mesma para se aperfeiçoar continuamente, assim como ajuda as outras ciências.

90. Objeções. *Contra a I p.* 1. Não é *simpliciter* necessário, mas assaz nocivo à ciência, o que ensina sofismas; ora, a lógica ensina sofismas: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que ensina sofismas para se fazer seriamente sofismas, *conc.*; para evitar os sofismas, *nego*. *Contradistingo a menor.*

2. Ora, nem esta lógica não sofística é *simpliciter* necessária para qualquer ciência em estado perfeito. *Provo*. Não é *simpliciter* necessário para a ciência em estado imperfeito aquilo sem o qual a ciência pode ser adquirida em estado perfeito; ora, a ciência pode ser adquirida em estado perfeito sem a lógica: logo. *Resp. dist. mai.*: Aquilo sem o qual se pode adquirir com suma dificuldade e simultaneamente com cuja prática este é adquirido, *nego*; sem aquela suma dificuldade e tal que simultaneamente isso não seja adquirido, *conc. Contradistingo a menor*: com suma dificuldade, e de modo que simultaneamente seja adquirida a lógica, *conc.*; sem essa dificuldade, e de modo que não se adquire simultaneamente a lógica, *nego.*

3. Ora, a ciência é adquirida em estado perfeito sem a lógica sem que haja aquela suma dificuldade. *Provo*. A lógica é uma ciência perfeita; ora, a lógica é adquirida sem a lógica sem que obste aquele suma dificuldade: logo. *Respondo distinguindo a maior*: a lógica primeiramente adquirida mediante a lógica natural somente, *nego*; a lógica posteriormente adquirida mediante a lógica artificiosa primeiramente adquirida, *concordo*. *Contradistingo a menor*: a lógica é primeiramente se adquiria mediante a lógica natural é adquirida imperfeitamente, *concordo*; a lógica perfeita que não é adquirida senão mediante a lógica imperfeita anteriormente adquirida, *nego*.

Contra a II p. 1. É *simpliciter* necessário para qualquer ciência, mesmo uma imperfeita, aquilo sem o qual não se pode ter de modo algum a ciência; ora, a ciência não pode ser obtida de modo algum sem a lógica: logo. *Respondo concordando com a maior; distingo a menor*: sem a lógica natural, *concordo*; sem a lógica artificiosa, *nego*. *Distingo a consequente.*

2. Mas a lógica artificiosa é *simpliciter* necessária para adquirir qualquer ciência, mesmo a imperfeita. *Provo*. O efeito não pode ser obtido sem a causa; ora, a lógica artificiosa existe sem a causa da ciência: logo. *Respondo distinguindo a maior*: sem a causa principal, *concordo*; sem a causa instrumental, *subdistingo*: sem a causa instrumental absolutamente necessária, *concordo*; instrumental, *subdistingo*: absolutamente necessária para deduzir qualquer conclusão, *nego*; não absolutamente necessária, *concordo*.

3. Ora, a lógica artificiosa é causa absolutamente necessária para deduzir qualquer conclusão. *Provo*. Para se deduzir qualquer conclusão deve-se conhecer a bondade da consequência; ora, para conhecer a bondade da consequência é absolutamente necessária a lógica artificiosa: logo. *Respondo distinguindo a maior*: deve-se conhecer a bondade da consequência explicitamente e formalmente, *nego*; implicitamente e virtualmente (por meio da lógica natural), *concordo*. *Contradistingo a menor.*

Ad 87. *Aristóteles* não somente foi o primeiro a ensinar a lógica, mas também a propôr a sua necessidade (cf. ad 4). *Santo Tomás* diz: «*Os outros animais são levados aos seus atos com certo instinto natural, mas o homem é dirigido em suas ações pelo juízo da razão, e assim é que diversas artes servem para realizar facilmente e ordenadamente os atos humanos, pois a arte nada maias parece ser que certa ordenação da razão, do modo como os atos humanos chegariam por meios determi-*

nados a um fim devido. A razão, porém, não somente pode dirigir os atos das partes inferiores, mas também é diretiva do seu próprio ato, pois é próprio da parte intelectiva que reflita em si mesma, pois o intelecto intelige a si mesmo, e a razão pode similarmente raciocinar sobre seu ato. Portanto, se pela razão raciocinar acerca do ato da mão inventou-se a arte edificatória ou fabril por meio das quais o homem pode exercer facilmente e ordenadamente tais atos, pela mesma razão é necessária certa arte que seja diretiva do próprio ato da razão, a saber, por meio da qual o homem proceda ordenadamente, facilmente e sem erro no ato mesmo da razão, e esta arte é a lógica, ou seja, a ciência racional, a qual e racional não somente porque se dá segundo a razão, o que é comum a todas as artes, mas também porque é acerca do próprio ato da razão assim como acerca duma matéria própria, e por isso parece ser a arte das artes, porque nos dirige no ato mesmo da razão, do qual procedem todas as artes» (I ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 1, n. 1 sqq). *Santo Agostinho*: «*É a arte das artes, a ciência das ciências, a disciplina das disciplinas. Esta ensina a ensinar e ensina a aprender. Nela a razão se demonstra e se abre a si mesma, o que ela seria, o que quereria, o que poderia. Sabe saber, e somente ela não somente quer, mas também pode tornar cientes*»

Questão II: *O que é a lógica.*

§1. SE A LÓGICA É UMA CIÊNCIA.

Tese 2: *A lógica é uma ciência que é simultaneamente uma arte liberal.*

91. Estabelecimento da questão. 1. O que é a *ciência*, cf. n. 86, 2.

2. A *arte* é definida como a reta razão das coisas factíveis, isto é, o hábito intelectual acerca de obras a serem feitas. É dita "a reta razão das coisas *factíveis*", pois por meio disso a arte é distinguida da prudência, a qual é a reta razão das coisas *agíveis*. O factível pode ser assumido estritamente como a obra externa, mas mais amplamente é assumido também como a obra interna, enquanto se considera a obra a ser feita, e não o bom uso da faculdade; o agível significa uma obra interna, ou uma ação imanente sob o aspecto do bom uso da faculdade, pois a prudência não somente dá a faculdade (o hábito) para fazer a obra bem e facilmente, mas inclina também que isso sempre ocorra, já que é preciso que nos utilizemos desta facilidade.

Para a matéria da arte, ou as obras a serem reguladas pela arte, é requirido: *a)* Que não sejam já completamente determinadas *per se*, por sua natureza, assim como o são os atos vegetativos, como a digestão dos alimentos, mas possuam alguma indiferença ou indeterminação a ser determinada pelo hábito da arte ao modo de inclinação – e isso convém à arte enquanto é um *hábito operativo*, pois pertence a todo hábito operativo estritamente dito remover ao modo de inclinação a indeterminação da potência. *b)* Que sejam obras a serem reguladas por meios *certos e determinados* a atingir um fim (o artefato) – e isso convém à arte enquanto é *tal* hábito operativo, isto é, um hábito distinto da prudência, a qual dirige ao fim (último) de acordo com as circunstâncias contingentes e através de meios contingentes, que são as regras prudenciais. Para agir para um fim último, não podem ser indicadas regras certas e determinadas, mas isso depende das circunstâncias contingentes, pois o fim últi-

mo não é assim como o artefato, para a obtenção do qual se age dum modo determinado, mas o mesmo fim último é atingido por meios de agir completamente diversos, segundo as diversas circunstâncias e estados da vida. Assim, ainda que o rei viva de um modo, e o monge, de outro, ambos podem atingir o mesmo grau de beatitude.

A arte é dividida em *mecânica*, ou servil, e *liberal*, à medida que a obra acerca da qual se versa é externa ou interna. A arte liberal é subdividida em *bela* e *científica* (especulativa). A arte liberal especulativa é arte falando menos estritamente, porque a arte estritamente dita é um hábito prático (cf. n. 103)

92. Prova da primeira parte da tese: a lógica é uma ciência. E isso a partir da natureza da lógica: todo conhecimento certo e evidente adquirido através das causas é ciência; ora, a lógica é um conhecimento certo e evidente adquirido através das causas: logo, a lógica é uma ciência.

Prova da menor. A lógica deduz a partir da essência do silogismo as regras do silogismo, e resolve a essência mesma do silogismo no princípio de conveniência e «*dictum de omni*», que são princípios *per se* manifestos. A lógica prova que a definição deve ser constituída de gênero e diferença específica, a saber, assinala a razão por que se deveria fazer assim, *etc.*

Prova da segunda parte: a lógica é uma arte liberal. E isso a partir da natureza da lógica: todo hábito ordenado a obras internas que não são completamente determinados por sua natureza, mas são dirigíveis por regras *certas*, é uma arte liberal; ora, a lógica é um hábito determinado a obas internas que não são completamente determinados por sua natureza, mas dirigíveis por obras certas, como são as definições, as divisões e as argumentações: logo, a lógica é uma arte liberal.

93. Escólio. Em vista da resolução da dificuldade, observe-se que a arte é dita ser sobre singulares e contingentes da parte da aplicação à obra, não da parte das regras, que são certas, determinadas e em universal, e por isso a arte também pode ser ciência, ou um conhecimento certo e universal através das causas.

94. Objeções. 1. A ciência e a arte se opõem entre si como o especulativo e o prático; ora, a lógica não pode ser simultaneamente coisas que se opõem entre si: logo. *Respondo distinguindo a maior*: a ciência e a arte especulativa, *nego*; a ciência e a arte não especulativa (a arte mecânica e a arte liberal bela), *concedo. Concordo com a menor; distingo a consequente*.

2. Ora, toda arte se opõe à ciência. *Provo*. O que se versa de singulares e contingentes se opõe à ciência; ora, toda arte se versa de singulares e contingentes: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que em todos os aspectos se versa de singulares e contingentes, *concordo*; o que não em todos os aspectos se versa de singulares e contingentes, *nego*. *Contradistingo a menor*: da parte da aplicação à obra, *concordo*; da parte das regras, *nego*.

Ad 91: «*O fazer e o agir são diferentes, porque, como é dito, "a produção [(factio)] é um ato que passa a uma matéria exterior", assim como o edificar, o cortar e outras ações do tipo; "enquanto o agir é um ato que permanece no agente mesmo", como o ver, o querer e outros do tipo: portanto, a prudência está para tais atos humanos, que são o uso das potências e dos hábitos, assim como a arte está para as produções exteriores, porque ambas são uma razão perfeita com respeito àquelas coisas às quais são comparadas; ora, a perfeição e a retitude da razão nos conhecimentos especulati-*

vos depende de princípios, a partir dos quais a razão silogiza» (SUMA TEOLÓGICA, IªIIª p. q. 57, art. 4).

Ad 92. *Aristóteles* toma a lógica como um instrumento do saber, e assim, também como uma ciência (cf. ad 4). *Santo Tomás* chama à lógica tanto ciência quanto arte (cf. ad 87; IV METAFÍSICA, lect. 4, n. 574; IIªIIª p. q. 51, art. 2, ad 3º; DA TRINDADE DE BOÉCIO, q. 5, art. 1, ad 2º [cit. ad 105]). «*O homem é dirigido em suas ações pelo juízo da razão, e daí é que diversas artes servem para se perfazer facilmente e ordenadamente os atos humanos, pois a arte nada mais parece ser que uma ordenação certa da razão, de como, por meios determinados, os atos chegariam ao fim devido; ora, a razão não pode somente dirigir os atos das partes inferiores, mas é diretiva também de seus próprios atos, pois é próprio da parte intelectiva que reflita em si mesma, pois o intelecto intelige a si mesmo, e, de modo parecido, a razão pode raciocinar acerca de seu ato: portanto, se, por a razão raciocinar sobre o ato da mão, inventou-se a arte edificatória ou fabricativa, por meio das quais o homem pode exercer facilmente e ordenadamente tais atos, pela mesma razão é necessária certa arte que seja diretiva do ato da razão, por meio da qual, a saber, o homem procederia ordenadamente, facilmente e sem erro no ato da razão – e esta arte é a lógica*» (I ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 1, n. 1). «*Também nos conhecimentos especuláveis há algo ao modo de certa obra, a saber, a construção do silogismo, ou da oração côngrua, ou a obra de contar e mensurar, e por isso, todos os hábitos especulativos que são ordenados a tais obras da razão são ditos, por certa similitude, artes, e no caso, liberais, para diferenciá-los daquelas artes que são ordenadas a obras exercidas através de corpos, que são, de certo modo, servis, enquanto o corpo é servilmente submetido à alma, e é pela alma que o homem é livre; por sua vez, aquelas ciências que não se ordenam a nenhuma obra do tipo são simplesmente ditas ciências, e não artes*» (IªIIª p. q. 57, art. 3, ad 3º).

§2. QUAL SERIA O OBJETO FORMAL DA LÓGICA.

Tese 3: *O objeto formal da lógica é o ente de razão que é a relação de razão, a qual consiste na ordenação dos conceitos objetivos.*

95. Estabelecimento da questão. 1. O que seria *o objeto formal*, cf. n. 7.

2. O *ente de razão* é o ente que possui o ser objetivamente no intelecto apenas. O ente de razão é ou sem fundamento na coisa, como o centauro, a quimera, ou com fundamento na coisa, como o conceito da espécie e de gênero. O ente de razão com fundamento na coisa é duplo: *a)* a carência da entidade, a qual é concebida como ente (negação, privação), assim como as trevas e o nada; *b)* a relação de razão, como a espécie e o gênero.

3. É certo e admitido por todos que a lógica trata das *relações de razão*, como são a relação de gênero, de espécie, de sujeito, de predicado e de termo médio. Mas a questão é se estas relações seriam aquilo com o qual a lógica se relaciona *per se* e primeiramente. Assim ensinam os tomistas; Suárez (1548–1617), por sua vez, os conimbricenses e outros afirmam que este é algo real, isto é, os atos artificiosos do intelecto, ou o artifício e a retitude do intelecto, a qual não seria o ente de razão, mas real, realmente indistinto dos atos mesmos do intelecto, pois como a lógica é uma arte diretiva

do ato da razão para se atingir o verdadeiro, ou a direção artificiosa do ato da razão para se atingir o verdadeiro, todos convêm em que a lógica trata formalmente daquilo formalmente pelo qual se possui esta direção artificiosa, ou de alguma ordem mental artificiosa para se alcançar o verdadeiro. No entanto, esta ordem pode ser assumida de dois modos: 1.) como a tendência dos atos e dos conceitos formais aos objetos (como a representação), a qual é algo real, ou, em outras palavras, a relação transcendental embebida nos próprios atos e conceitos para com os objetos, na qual consiste a verdade lógica; 2.) como a ordenação, a qual é a relação de razão, enquanto os conceitos *objetivos*, ou as coisas inteligidas são ordenadas segundo gêneros e espécies, ao modo de sujeito e de predicado e de termo médio. De acordo com Suárez, o primeiro é que é o objeto formal da lógica de acordo com os tomistas, o segundo.

96. Prova da tese. E isso a partir da índole da ordenação dos conceitos objetivos: o objeto formal da lógica consiste naquilo dado o qual naturalmente se possui uma direção artificiosa dos atos da razão para se atingir o verdadeiro; ora, dada a ordenação dos conceitos objetivos, se possui naturalmente, sem que outra coisa se acresça, a tendência artificiosa dos atos e dos conceitos formais aos objetos, ou a direção artificiosa do ato da razão ao verdadeiro, pois os atos e os conceitos formais são ordenados artificiosamente a se atingir o verdadeiro, enquanto as coisas inteligidas ou os conceitos objetivos são ordenados (cf. n. 56 e o que se falou do raciocínio fisicamente considerado): logo, o objeto formal da lógica é o ente de razão que é a relação de razão, a qual consiste na ordenação dos conceitos objetivos.

97. Corolários. 1. Logo, os atos da razão e os conceitos, já formais, já objetivos, são o objeto *material* da lógica, pois todos estes são atingidos pela lógica, mas aquilo que é atingido *per se* e primeiramente e mediante o qual tudo o mais é atingido são as relações de razão, ou a ordenação dos conceitos objetivos entre si. A lógica formal ordena os conceitos meramente formalmente, abstraindo da matéria dos conceitos, enquanto a lógica material os ordena considerando a matéria delas.

2. Logo, a lógica formalmente falando não trata fisicamente das três operações da mente, enquanto são entes reais, mas isso pertence à filosofia natural (sobre a alma), mas trata deles *logicamente*, isto é, trata do ente de razão lógico pertencente a cada operação. E como a lógica se versa acerca das três operações da mente *para se atingir o verdadeiro*, e porque o verdadeiro é atingido pelo intelecto humano principalmente pelo raciocínio, enquanto a simples apreensão e o juízo são ordenados ao raciocínio como o imperfeito ao perfeito, o objeto *principal*, ou o objeto de principalidade da lógica é o raciocínio enquanto é considerado não somente em razão da forma, mas também em razão da matéria, ou o raciocínio pelo qual se possui uma conclusão verdadeira e certa. Este raciocínio é a demonstração, ou o silogismo que faz a ciência, sobre o qual se trata na lógica demonstrativa (no ANALÍTICOS POSTERIORES).

3. Portanto, a lógica não pertence à psicologia, nem à metafísica, mas é uma ciência especificamente distinta de todas as outras ciências, por conta dum especial objeto formal. Muitos dos modernos, ignorando a doutrina tomista, reduzem a lógica ou à metafísica, ou à psicologia, ou cortam a lógica em duas partes, das quais uma é metafísica, e outra é psicológica[37].

---

[37] Cf. *M. Honecker* GEGENSTANDSLOGIK UND DENKLOGIK, Berlin 1921.

4. Portanto, a criteriologia não pertence à lógica, pois a criteriologia se versa formalmente acerca da ordenação real dos atos mentais e dos conceitos formais aos objetos, isto é, acerca da verdade do conhecimento, a qual é uma relação real transcendental.

98. Escólio. O ente de razão possui verdade e cognoscibilidade, assim como possui entidade: objetivamente, e o ente de razão com fundamento na coisa é também científico, isto é, cognoscível pelas causas (dele se dá uma ciência), porque possui causas, não reais e eficientes, mas fundamentais e formais, a partir das quais é cognoscível (cf. n. 110).

99. Objeções. 1. O que não possui entidade e verdade não é objeto formal da lógica; ora, o ente de razão não possui entidade e verdade: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que de nenhum modo possui entidade e verdade, *concordo*; o que não possui verdade e entidade na natureza das coisas, mas possui objetivamente no intelecto, *nego*. *Contradistingo a menor.*

2. Ora, o que possui entidade e verdade objetivamente apenas no intelecto, isto é, o ente de razão, não é objeto formal da lógica. *Provo.* O que não é científico ou cognoscível pelas causas não é objeto formal da lógica; ora, o ente de razão não é científico: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que de nenhum modo é científico, *concordo*; o que não é científico por meio de causas reais e eficientes, mas o é por causas formais e fundamentais, *nego*. *Contradistingo a menor*: o ente de razão sem fundamento na coisa, *concordo*; o ente de razão com fundamento na coisa, *subdistingo*: não é científico por causas reais e eficientes, *concordo*; por causas fundamentais e formais, *nego*.

3. Ora, nem o ente de razão com fundamento na coisa é objeto formal da lógica. *Provo*. O objeto formal da lógica é aquilo acerca do qual se versa a lógica; ora, aquilo acerca do qual se versa a lógica são os atos da razão, os quais não são ente de razão: portanto. *Respondo distinguindo a maior*: acerca do qual se versa formalmente, *concordo*; materialmente, *nego*. *Contradistingo a menor.*

4. Ora, aquilo acerca do qual a lógica se versa formalmente são os atos de razão. *Provo*. A lógica se versa formalmente acerca daquilo que dirige à verdade; ora, aquilo que a lógica dirige à verdade são os atos da razão portanto. *Respondo distinguindo a maior*: o que dirige imediatamente, *concordo*; mediatamente, *nego*. *Contradistingo a menor.*

Bibliografia ad 95–96: *V. Remer*, LOGICA MINOR, INTRODUCTIO, 6, I.

Ad 96. *Santo Tomás*: «*O ente é duplo, a saber, o ente de razão e o ente de natureza. O ente de razão é dito propriamente daquelas intenções que a razão gera nas coisas consideradas, como a intenção de gênero, de espécie e similares, as quais não se encontram na natureza das coisas, mas se seguem à consideração da razão –* ***e tal ente, ou seja, o ente de razão, é propriamente o sujeito da lógica****; ora, tais intenções inteligíveis se igualam aos entes de natureza, já que todos os entes de natureza caem sob a consideração da razão, e por isso o sujeito da lógica se estende a todas as coisas das quais o ente de natureza é predicado, donde [Aristóteles] conclui que o sujeito da lógica se iguala ao sujeito da filosofia, que é o ente de natureza: portanto, o filósofo procede dos princípios dele para provar aquelas coisas que são consideradas acerca de tais acidentes comuns do ente, enquanto o dialético procede para considerá-los a partir das intenções da razão, que são estranhas à natureza das coisas*» (IV METAFÍSICA, lect. 4, n. 574; cf. I ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 20, n. 5; lect. 1, n. 6; ÉTICA lect. 1, n. 1 sq.).

§3. Se a lógica é uma ciência especulativa ou prática.

Tese 4: *A lógica não é uma ciência simultaneamente especulativa e prática, mas apenas especulativa.*

100. Estabelecimento da questão. 1. É dito *prático* aquilo cujo fim é realizar uma obra com certas regras; *especulativo* é o que tem como fim apenas o conhecimento. O prático dirige, para que seja feito o especulativo, para que seja conhecido. Portanto, os princípios que apenas tendem para manifestar a verdade são especulativos, mas se não somente manifestam a verdade, mas dirigem para que aquilo que é conhecido seja feito e realizado na natureza da coisa, são práticos. Portanto, os princípios especulativos são *resolutivos* (analíticos) porque neles se resolve cognoscivelmente a verdade (da conclusão), enquanto os práticos são *compositivos* (sintéticos) porque se relacionam com a verdade ou a entidade conhecida enquanto devendo ser feita na natureza das coisas – tendem a fazer a síntese daquilo que é conhecido com a existência.

A partir disso se deduz que o prático (o princípio prático, o hábito prático, a ciência prática) se relaciona com a coisa sob a razão duma existência singular contingente e dirige formalmente sob este aspecto, enquanto o especulativo (o princípio especulativo, o hábito especulativo) considera o universal e o necessário, pois a especulação, ou a ciência, não é senão de universais e necessários. Portanto, ainda que a especulação seja uma obra, ainda assim, o que tende apenas a esta obra e fica nela é meramente especulativo, não prático, por conta da índole peculiar desta obra, que é a contemplação da verdade universal e necessária, pois não é tomada sob a razão de obra singular contingente, mas sob a razão de verdade universal necessária.

2. Os tomistas e os escotistas ensinam que a lógica é um hábito especulativo apenas; Alberto Magno (1193–1280), os conimbricenses e outros, que seja um prático; a terceira sentença é daqueles que reputam que a lógica é simultaneamente especulativa e prática, e assim o fazem Suárez e Vázquez (1551–1604).

101. Prova da primeira parte da tese: a lógica não é uma ciência simultaneamente especulativa e prática. E isso a partir da oposição entre o especulativo e o prático: nenhuma ciência de ordem natural é simultaneamente especulativa e prática; ora, a lógica é uma ciência de ordem natural: portanto, a lógica não é simultaneamente especulativa e prática.

A menor é provada pelo objeto formal da lógica, o qual pertence completamente à ordem natural.

Prova da maior: os que se opõem entre si e se distinguem e não podem ser conjungidos para constituir uma mesma ciência; ora, o especulativo e o prático se opõem entre si na ordem natural: o prático considera o ser, o singular e o contingente, enquanto o especulativo, a essência, o universal e o necessário.

No entanto, na ordem divina, estes se conjungem entre si, porque a ciência divina é simultaneamente especulativa e prática (cf. n. 226; 872, 1): portanto, também a teologia da fé, que é certa participação da ciência divina, é simultaneamente especulativa e prática[38].

Prova da segunda parte: a lógica é uma ciência apenas especulativa. E isso a partir do objeto formal da lógica: o que é todo acerca da especulação e fica nela, é apenas especulativo; ora, a lógica é toda acerca da especulação e fica nela: logo, a lógica é apenas especulativa.

Prova da menor: o que é todo acerca da ordenação dos conceitos e fica nela, é todo acerca apenas da especulação, pois a ordenação dos conceitos é a própria especulação; ora, a lógica é toda acerca da ordenação dos conceitos, como resulta patente da tese precedente.

102. Corolário. Logo, a lógica é arte menos estritamente, ou arte especulativa, cujo artefato é a especulação, pois a arte estritamente assumida é sempre um hábito prático.

103. Escólio. O intelecto em si sempre é apenas especulativo, porque em si sempre fica na pura contemplação, mas *por extensão* torna-se prático, à medida que se estende à obra de outra faculdade distinta dele. Assim, quando o intelecto se estende à obra da vontade para que saiba julgar corretamente pelo último juízo prático acerca dos atos da vontade de acordo a regra dos costumes, é constituído o hábito prático da *prudência*; quando é estendido à obra da fantasia, para que saiba dirigir a fantasia para conceber obras duma arte bela, são constituídos os hábitos práticos *das artes liberais belas*[39]; quando se estende às obras das potências que operam exteriormente, são constituídas as *artes mecânicas*. Portanto, a ciência prática é ou arte, já mecânica ou bela, ou prudência. Note-se que a ciência não é prática *simpliciter*, senão à medida que, *aplicada* a um operável particular, *dirige* a execução dele. Isso é evidenciado por as operações serem acerca dos singulares: portanto, a regra universal deve ser particulada a um caso particular para que se torne *proximamente* prática, mas, *simpliciter*, não é prática, a não ser que também dirija a operação aqui e agora. Desta forma, a ciência universal não é prática senão *remotamente*, e tanto mais remotamente quanto mais universal. Por conta disso, a sua ciência universal, ainda que seja do operável enquanto tal[40], é dita "especulativa com ordem transcendental à obra". Isso se verifica também da ética, pois ela manifesta apenas regras gerais, as quais devem ser aplicadas a cada caso particular por operação da consciência; ainda assim, a ética tem de especial que mesmo que se faça a aplicação a um operável particular, a execução é diversa, segundo as circunstâncias contingentes: portanto, a execução ainda deve ser determinada por juízos de prudência, diversos segundo circunstâncias diversas. Deste modo, o juízo prudencial é proximamente prático, mas não se dá um ato da prudência *simpliciter* tal a menos que dirija aqui e agora a ação. A lógica é apenas especulativa, porque a obra acerca da qual se versa não é operável, mas especulável apenas, porque é a especulação mesma. Ainda assim, a lógica possui, à medida que é uma arte liberal especulativa (ou arte menos estritamente dita), certa similitude com os hábitos

---

38 Para se entender isso, observe-se que a fé sobrenatural não somente é especulativa, mas também prática. Mas se a fé é simultaneamente especulativa e prática, isso convém também à teologia, a qual é derivada da fé.

39 As artes *liberais belas* incluem dois hábitos práticos, ou duas artes: uma liberal acerca da *concepção* (como o hábito de se conceber obras musicais, poemas), e outra *per se* mecânica, acerca da execução externa, sensível (como o hábito de tocar um órgão), a qual, no entanto, também pode ser participativamente e instrumentalmente liberal, enquanto é movida pela liberal. Ambos estes hábitos residem no intelecto, mas o primeiro se versa acerca da fantasia, a qual supõe naturalmente bem-disposta, e daí o provérbio: "já se nasce poeta"; a especulação, por outro lado, a qual se faz acerca dalguma arte bela, como a música teorética, é uma ciência especulativa.

40 A ciência que se versa acerca do objeto operável, mas não enquanto é operável, possui um objeto formal não operável, e, por isso, de nenhum modo é prática, mas puramente especulativa.

práticos, enquanto traz regras para se dirigirem as obras (internas, especulativas): é, então, *metaforicamente* prática – e isso vale também para a aritmética e a geometria. A obra das demais ciências especulativas é apenas especulação; a obra das ciências especulativas que são simultaneamente artes não é apenas especulação, mas também o artefato especulativo (cf. n. 91, 2).

104. Objeções. 1. A razão por que a lógica seria dita ser uma ciência meramente especulativa é que nenhuma ciência é simultaneamente especulativa e prática; ora, encontram-se ciências que são especulativas e práticas: logo. *Respondo distinguindo a maior*: a ciência de ordem natural, *concordo*; de ordem sobrenatural, *nego*. *Contradistingo a menor.*

2. Ora, há ciências de ordem natural que são simultaneamente especulativas e práticas. *Provo*. A ética é simultaneamente especulativa e prática; ora, a ética é uma ciência de ordem natural: logo. *Respondo distinguindo a maior*: a ética enquanto inclui a prudência, *concordo*; enquanto não inclui a prudência, *nego*. *Contradistingo a menor*: a ética, a qual às vezes inclui a prudência, *concordo*; a qual nunca inclui a prudência, *nego.* A ética que inclui a prudência é um hábito duplo: um especulativo (a ética) e outro prático (a prudência), e a ética não é dita prática em razão de si, mas em razão da prudência adjunta a ela.

3. Ora, a ética, mesmo enquanto não inclui a prudência, é uma ciência simultaneamente especulativa e prática. *Provo*. A ciência especulativa, a qual se versa acerca das obras, é simultaneamente especulativa e prática; ora, a ética é uma ciência especulativa, a qual se versa acerca de obras: logo. *Respondo distinguindo a maior*: a qual se versa acerca das obras operavelmente, *concordo*; especulavelmente, *nego*. *Contradistingo a menor.*

4. Ora, a lógica se versa acerca das obras operavelmente. *Provo*. A confecção do silogismo é uma obra operavelmente considerada; ora, a lógica se versa acerca da confecção do silogismo: portanto. *Respondo distinguindo a maior*: é a obra que é a especulação mesma, *concordo*; que não é a especulação, *nego*. *Concordo com a menor; distingo o consequente.*

Bibliografia ad 100–103: *G. Gundlach*, KLUGHEIT ALS PRINZIP DES HANDELNS, Gr 23 (1942) 238–254. *G. v. Holtum,* DE SCIENTIA ESPECULATIVA ET PRACTICA, JphTh 15 (1901) 13–17. *M. Labourdette,* NOTE SUR LES DIVERSIFICATIONS DU SAVOIR. CONNAISCANCE SPÉCULATIVE ET CONNAISSANCE PRATIQUE, Rth 44 (1938) 564–568. *I. de Monléon*, NOTE SUR LA DIVISION DE LA CONNAISSANCE PRATIQUE, Rph 39 (1939) 189–198. *L. Thiry*, SPECULATIVUM-PRACTICUM, Studia Anselmiana 9, Romae 1939.

Ad 101. *Santo Tomás*: «*Toda aplicação da razão reta a algo factível pertence à arte. Mas à prudência não pertence senão a aplicação da razão reta àquelas coisas sobre as quais se dá o conselho, e tais são aquelas nas quais não há vias determinadas para se chegar ao fim… Portanto, porque a razão especulativa faz certas coisas, a saber, o silogismo, a proposição e outras do tipo, nas quais se procede segundo vias certas e determinadas, daí é que, com respeito a estas coisas, pode-se conservar a razão da arte, mas não a da prudência, e por isso se encontra certa arte especulativa, mas não alguma prudência [“especulativa”]*». (IIªIIª p. q. 47, art. 2, ad 3; cf. IªIIª p. q. 57, art. 3, ad 3º [cit. ad 92]; DA TRINDADE DE BOÉCIO, q .5, art. 1, ad 3º).

§4. Se a lógica utente seria um hábito distinto da lógica docente.

Tese 5: *A lógica utente não é um hábito distinto da lógica docente.*

105. Estabelecimento da questão. A lógica é dita *docente*, enquanto propõe demonstrativamente as regras que dirigem o intelecto no raciocinar, pois a lógica prova de que modo se deveria *saber*, ou de que modo se deveria proceder nas ciências tanto tocante à forma quanto tocante à matéria.

A lógica *utente* é a lógica enquanto se utiliza destas regras nesta ou naquela matéria, pois toda ciência faz em virtude da lógica a disposição científica ou artificiosa da sua matéria, e assim, a lógica utiliza-se de seus preceitos e princípios quando dirige as ciências[41]. Portanto, todas as demais ciências de certo modo são subordinadas à lógica, enquanto discorrem cientificamente (artificiosamente) em virtude dela, já que, pela sua virtude própria, apenas consideram o seu objeto próprio, descobrindo o termo médio, porquanto a lógica fornece a todas as ciências o modo de saber, ou o instrumento para saber.

106. Prova da tese. *Arg. I.* A partir da identidade do objeto formal de ambas: não diferem no gênero dos hábitos aquelas coisas cujo objeto formal é o mesmo; ora, a lógica docente e a utente possuem o mesmo objeto formal: logo, a lógica docente e a utente não diferem no gênero dos hábitos.

Prova da menor: o objeto formal de ambas é a ordenação dos conceitos. Nem se pode dizer que a lógica docente é a ordenação dos conceitos sob o aspecto especulativo da resolução nos primeiros princípios, enquanto as regras para ordenar os conceitos são demonstradas a partir dos primeiros princípios, ao passo que a lógica utente sob o aspecto prático da aplicação à obra, pois a ordenação dos conceitos é necessariamente especulação, pois a aplicação a uma obra determinada, a uma matéria determinada, se faz especulativamente, ou conhecendo a resolução nos primeiros princípios, ou sob o aspecto cognoscitivo da verdade universal e necessária.

Arg. II. A partir da ausência da razão por que deveriam ser postas como hábitos separados: não se deve pôr um hábito distinto a não ser quando há uma nova dificuldade especial a ser vencida; ora, para aplicar as regras da lógica não há uma nova dificuldade especial a ser vencida, pois ainda que estas regras sejam universais, ainda assim, a aplicação delas à obra não traz para si nenhuma dificuldade especial, porque esta aplicação não se faz praticamente ou sinteticamente, mas especulativamente: quem sabe de que modo se deveria proceder artificiosamente, cientificamente, por isso mesmo pode proceder cientificamente ou aplicar as regras: logo, é o mesmo o hábito da lógica docente e a utente. Sem dúvidas que em cada uma das ciências há uma nova dificuldade especial a ser vencida, mas esta não é uma dificuldade para ordenar os conceitos em geral e para confeccionar os silogismos em geral, mas para ordenar os conceitos nalguma matéria determinada, de modo que sejam confeccionadas definições, divisões e raciocínios para uma matéria determinada. Pelas definições e divisões tornam-se claros e distintos os conceitos dos quais a ciência se utiliza no raciocinar. E a dificuldade especial na confecção dos raciocínios é que se encontre um termo médio para uma matéria determinada. E para vencer estas dificuldades são postos os hábitos especiais de diversas ciências especiais.

---

[41] Também em sua matéria, isto é, na confecção das demonstrações lógicas, a lógica se utiliza de suas próprias regras.

107. Escólio. Para o esclarecimento da tese, ajuda considerar a diferença que intercede entre a aplicação das regras lógicas e morais. Conhecidas as regras morais na virtude da ciência moral, origina-se uma nova dificuldade especial para executar estas regras operativamente, por conta das circunstâncias contingentes e a indiferença e a indeterminação da vontade, e esta é a razão por que é requirido um novo hábito, isto é, o hábito da prudência, para aplicar praticamente os juízos morais a cada caso singular.

108. Corolário. E como conclusão final de toda a segunda questão é deduzida a definição da lógica: a lógica é uma ciência especulativa e arte liberal ordenativa dos conceitos para se conhecer a verdade claramente e distintamente.

109. Objeções. 1. O instrumento do saber ou do especular é um hábito distinto da especulação mesma, isto é, da lógica docente, assim como de qualquer outra ciência; ora, a lógica utente é o instrumento do especular: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o instrumento do especular, que é ele mesmo especulativo, *nego*; que não é ele mesmo especulativo, *concordo*. *Contradistingo a menor.*

2. Ora, a lógica utente não é um hábito especulativo. *Provo*. Não é especulativo o hábito que considera a existência ou a confecção duma obra singular concreta, como o é a confecção do silogismo; ora, a lógica utente considera a confecção duma obra singular concreta: a confecção do silogismo: logo. *Respondo distinguindo a maior*: que considera sob a razão de obra concreta singular, *concordo*; sob a razão da verdade universal, *nego*. *Contradistingo a menor.*

Ad 105. *Santo Tomás*: «*As ciências especulativas, como resulta patente no início do* METAFÍSICA, *são sobre aquelas coisas cujo conhecimento se busca por conta dele mesmo; ora, as coisas sobre as quais se versa a lógica não se buscam conhecer por conta delas mesmas, mas como certo instrumento para outras ciências, e por isso a lógica não é contida sob a filosofia especulativa como parte principal, mas como algo reduzido a ela, enquanto ministra à especulação os seus instrumentos, isto é, os silogismo, as definições e coisas do tipo, das quais somos necessitados nas ciências especulativas, donde também, de acordo com Boécio no* COMENTÁRIO A PORFÍRIO, *ela não é tanto ciência quanto instrumento da ciência*» (DA TRINDADE DE BOÉCIO, q. 5, art. 1, ad 2; cf. IV METAFÍSICA, lect. 4, n. 576 sq; *Aristóteles*, I TÓPICOS, 18 e VIII 14 [supra ad 4]).

Questão III: *Do objeto formal da lógica, ou do ente de razão lógico.*

110. O que é o ente de razão, e quantos são. O ente de razão é definido como o que possui o ser *objetivamente* apenas no intelecto. E a definição é explicada assim: algo pode estar no intelecto *subjetivamente*, assim como num sujeito, e *efetivamente*, como um efeito imanente ao intelecto, e *objetivamente*, ao modo de objeto apreendido. A intelecção e o conceito produzido pela intelecção (o conceito formal) estão no intelecto subjetivamente e efetivamente, mas o ente de razão possui o ser apenas *objetivamente* no intelecto, isto é, todo o ser do ente de razão consiste em que seja apreendido, ou que seja objeto do intelecto: portanto, é a razão objetiva (conceito objetivo, não formal) que é observada à mente, mas que não pode existir fora da mente. O intelecto propõe para si como uma razão objetiva que considera aquilo que *simpliciter* não é ente, já que não existe nem pode existir na

natureza das coisas, e assim faz existir idealmente em si, como seu objeto, aquilo ao qual repugna a existência *simpliciter.*

O ente de razão não possui causa eficiente, porque não é constituído na natureza das coisas, mas possui fundamento, que é a sua causa formal, assim como também o mero possível não possui causa eficiente, mas possui fundamento ou causa formal. O fundamento do ente de razão é aquilo segundo o qual é formado objetivamente pelo nosso intelecto, e daí o ente de razão é dividido por divisão *per accidens,* na razão do fundamento, em ente de razão *com fundamento* e *sem fundamento* na coisa (cf. n. 95, 2). O ente de razão sem fundamento na coisa é arbitrário. Agora, *essencialmente*, à medida que é considerada a razão do ente de razão, é dividido como em dois gêneros supremos em *negação* (privação) e *relação*. E que esta divisão seja adequada é demonstrado assim: a razão mesma do ente de razão consiste formalmente na oposição ao ente real, isto é, no «ser incapaz da existência»; ora, isso ou é algo de positivo, ou não positivo; se positivo, somente pode ser relação, pois todos os absolutos positivos, quer sejam substâncias ou acidentes, incluem no seu conceito essencial a capacidade para existir, porque ditam necessariamente que existem em si (substância) ou em outro (acidentes): apenas a relação, porque não dita apenas o conceito «em», em virtude do qual é um acidente real, mas apenas um conceito «para», formalmente em virtude do qual é relação, sem que dite algum «inerir», mas somente a tangência extrínseca do termo, pode ser concebido sem realidade, enquanto é concebido não como em algo, nem como em si, mas como para algum outro, com a negação da existência em algo.

Para o entendimento da divisão, atente-se a: *a)* o não ser da forma, ou a carência da forma, não é ente de razão, pois este não-ser, esta carência se encontra na natureza das coisas (negativamente), pois, da parte da coisa, encontra-se que a forma não seja, mas o ente de razão que é a negação consiste em que esse não-ser seja concebido pelo intelecto ao modo de ente, pois tal ente que é o não-ente, ou a negação, é incapaz de receber a existência na natureza das coisas. Ainda assim, no intelecto recebe alguma existência, enquanto existe como objeto do intelecto. À negação é reduzida a *unidade*, se é assumida precisamente segundo a sua nota formal que adiciona ao ente, pois a unidade é a negação da divisão, e assim, a unidade de razão, que convém ao universal metafísico por abstração do intelecto, é negação da divisão por diferenças ou numéricas ou específicas; à negação são reduzidos também os entes e as ficções contraditórias, como o círculo quadrado, o centauro (ficção que seria simultaneamente racional e bruto), porque põem coisas que se destroem mutuamente

b) À relação deve ser reduzida a denominação meramente extrínseca (como o ser visto), a qual, no entanto, contém duas coisas: algo formal – a forma denominante (a visão, que é real no olho, denomina a parede como vista), e algo de razão – a adjacência ou aplicação da forma denominante ao sujeito denominado, que é uma relação de razão. Pertence de igual modo à distinção de razão, sobre a qual falaremos abaixo, na n. 119, 2.

111. Por qual potência e por quais atos são feitos os entes de razão. 1. Nem a *vontade*, nem os *sentidos externos* formam entes de razão, porque não formam o seu objeto, mas supõem-no já formado fora de si: a vontade supõe o objeto proposto pelo intelecto, enquanto o sentido externo é levado à coisa existente exteriormente. Se, portanto, nalgum momento a vontade apetece um bem quimérico, não foi ela que o figurou, mas o intelecto.

2. Os *sentidos internos* não formam entes de razão formalmente falando, mas somente materialmente. Formar formalmente um ente de razão é conceber o não-ente ao modelo do ente real, para o

que é requirido que se discirna entre o ente e o não-ente; ora, o sentido não pode fazer isso, porque não pode apreender a razão do ente. Formar materialmente o ente de razão é presentar *de algum modo* aquilo a cujos moldes é formado o ente de razão. Se isto é algo sensível, o sentido externo pode representá-lo quanto à aparência sensível externa, e assim pode representar o centauro, mas à similitude desta representação fantástica o intelecto concebe um ente que seria simultaneamente racional e irracional.

3. Para formar entes de razão é requirida uma *comparação do intelecto*. Não dizemos que seja requerida necessariamente aquela comparação que se faz julgando, mas aquela que é a simples conotação, que se pode ter já com a simples apreensão, pois o ente de razão ou é relação ou negação, e se é relação, deve ser apreendido comparativamente a um termo, e se é negação, deve ser concebido positivamente aos moldes de ente, o que é comparativamente para outro, pois a negação não pode ser concebida absolutamente, já que é nada; por sua vez, a relação de razão também é concebida comparativamente, porque é concebida ao modo da relação real.

4. O conhecimento que forma o ente de razão não é aquele que reflete sobre o ente de razão especulando acerca dele ou contemplando o ente de razão enquanto é ente de razão, pois esta supõe o ente de razão já formado, mas é o conhecimento direto, que conhece o não-ente real, ou que não é realmente relativo aos moldes do ente ou da relação real. Neste conhecimento direto aquilo que é conhecido não é o ente de razão, mas o não-ente.

5. O conhecimento pelo qual é formado o ente de razão não é ficção ao modo de enunciação como se afirmasse ou negasse, no que consiste a ficção que é o engano ou a falsidade, mas é ficção ao modo de formação, pela qual é apreendido ao modo de ente algo que não existe nem pode existir na coisa, mas que ao mesmo tempo é discernido do ente verdadeiro e real. É, no entanto, um modo de se conhecer imperfeito atribuir conotativamente a algo aquilo que não possui em si. A partir disso deduzimos que Deus não forma entes de razão. O intelecto humano conhece o objeto perfeitíssimo aos moldes de outro (com conceitos análogos, isto é, positivo-negativos, cf. n. 15), porque não é proporcionado ao objeto perfeitíssimo; e assim também o não-ente, porque o não-ente de não pode ser objeto outro modo; por sua vez, o intelecto perfeitíssimo é proporcionado ao objeto perfeitíssimo, e não precisa do objeto que é o não-ente, porque não procede compondo e dividindo, mas compreendendo (isto é, inteligindo compreensivamente), enquanto o intelecto humano divide a carência da forma da coisa na qual está, assumindo-a por si, o que não pode senão figurando como ente o que não é verdadeiramente ente. Ainda assim, Deus conhece os entes de razão que são formados por nós, mas não é preciso, por conta deste conhecimento, dizer que Ele forma entes de razão, como resulta do que foi dito no n. 4.

112. O que é o ente de razão lógico, e quanto são. O objeto pode ser considerado em dois estados: 1. conforme é em si, já quanto à essência, já quanto à existência; 2. enquanto está na apreensão (não subjetivamente, mas objetivamente). Este estado é *secundário* com respeito ao estado do ser em si, porque assim como a cognoscibilidade segue a entidade, assim também o ser conhecido vem após aquele ser que a coisa possui em si. Por isso, as afeições ou os predicados que convêm à coisa enquanto está em si são ditos *primeiras intenções*, mas as que convêm à coisa enquanto conhecida (ao conceito objetivo, não formal), ou as que seguem o estado de conhecido, são chamadas *segundas intenções*. Todas estas segundas intenções são relações de razão, pois são aquelas que supõem o estado da coisa enquanto conhecida, ou o ser conhecido como fundamento, ao passo que as que con-

vêm segundo este fundamento não podem ser senão os relativos de razão. Nada obstante, nem toda relação de razão é segunda intenção, porque se dá uma relação de razão que a mente figura da coisa sem considerar a coisa precisamente segundo o estado de conhecido, como quando Deus é concebido como Criador, ou o homem, como juiz, como doutor, *etc.*, isto é, assignado pelo título de juiz, de doutor, *etc.*, pois nenhum destes põe algo no sujeito, e por isso são meras relações de razão, pois quando alguém é declarado como doutor, nem por isso a sua ciência aumenta ou é posta qualquer outra coisa nele. Se, no entanto, o juiz e o doutor são assumidos causalmente, põem uma ação real no sujeito, a partir da qual resulta também a relação real da causalidade.

A segunda intenção é fundada na primeira, e, no caso, é fundada proximamente no estado do ente enquanto conhecido, mas remotamente nas coisas enquanto estão fora do conhecimento. Assim, a segunda intenção de universalidade é fundada proximamente no estado de abstração, a qual é o estado do conhecimento da primeira operação da mente, mas é fundada remotamente nas coisas mesmas, enquanto estão fora do intelecto, à medida que convêm realmente na natureza, genérica ou específica. De modo parecido, a intenção da significação é afixada à voz enquanto conhecida (ao conceito não último), mas se funda remotamente, mediante o conceito (último), nas coisas mesmas significadas. Por sua vez, a segunda intenção pode fundar uma outra segunda, assim como a intenção de gênero, que é atribuída ao animal, conhecida novamente, pode fundar a segunda intenção de espécie, enquanto a intenção de gênero é certa espécie de predicável.

A segunda intenção é dita o ente de razão *lógico*, porque é objeto formal da lógica, pois o objeto formal da lógica é a relação de razão, a qual consiste na ordenação dos conceitos objetivos (cf. n. 95–98); ora, esta ordenação é a segunda intenção mesma, pois a relação de razão que é afixada à coisa enquanto conhecida nem pode terminar imediatamente senão na coisa *conhecida*, ou no conceito objetivo. Assim, a intenção da universalidade afixa à natureza concebida abstratamente termina nos conceitos objetivos dos inferiores (dos singulares ou das espécies), e a intenção da significação afixa à voz (ao conceito objetivo não último) termina nos conceitos objetivos das coisas significadas.

Assim como a relação real, a relação de razão é dividida segundo o seu fundamento, que é o estado do conhecimento, o qual é triplo, à medida que a coisa é conhecida pela primeira, segunda ou terceira operação da mente, pelo que distinguimos as intenções segundas segundo três operações da mente: à primeira operação da mente pertencem o termo, o universal e a disposição dos conceitos universais segundo os gêneros e espécies, ou predicamentos, porque aquilo que é atingido diretamente pela primeira operação da mente é o universal; à segunda operação da mente pertencem o juízo (a intenção de sujeito e de predicado) e a oração; e à terceira, o raciocínio e a argumentação.

113. A divisão de lógica material. A lógica material trata das segundas intenções com respeito à matéria, ou, ordena os conceitos com respeito à matéria. Esta matéria é dupla: incomplexa e complexa. E assim, tendo já passado a lógica *proemial*, dividimos a lógica material em duas partes: em lógica *predicamental*, a qual ordena a matéria incomplexa, e a lógica *demonstrativa*, a qual ordena a matéria complexa. A lógica predicamental trata dos universais e dos predicamentos pelos quais é redigida numa ordem geral toda a universidade das coisas, ou toda a matéria incomplexa de todas as ciências. Neste passo, o caminho se dirige à ordenação da matéria complexa, a qual consta de proposições necessárias e *per se*, das quais é constituída a demonstração ou a ciência, pois as proposições necessárias e *per se* são aquelas nas quais do sujeito é predicado um predicado essencial e uma paixão própria, e agora, quais seriam os predicados essenciais e as paixões próprias, isso colhemos

da ordem dos predicamentos, porque os predicamentos são as séries dos predicados essenciais a partir dos quais conhecemos as paixões próprias.

Nota. A lógica não ordena a matéria, incomplexa ou complexa, senão em geral, deixando para cada ciência a ordenação especial de seu objeto seja quanto à matéria incomplexa seja quanto à matéria complexa.

Bibliografia. ENTIA RATIONIS AND SECOND INTENTIONS, Nsch 23 (1949) 195–413.

Ad 110. *Aristóteles* no V METAFÍSICA, cap. 7 «*põe um outro modo de ente, segundo o qual ele existe apenas na mente ... à medida que o "ser" e o "é" significam a composição da proposição, a qual o intelecto faz compondo e dividindo. Donde ele diz que o ser significa a verdade da coisa ... Mas deve-se saber que este segundo modo é comparado ao primeiro [(o ente fora da alma]) assim como o efeito para a causa, pois é por algo ser na natureza das coisas donde se segue a verdade ou a falsidade na proposição, a qual o intelecto significa pelo verbo "é", enquanto é uma cópula verbal. Mas porque algo que é em si não-ente, o intelecto considera como certo ente, assim como negação ou algo do tipo, por isso o ser é às vezes dito de algo deste segundo modo, e não do primeiro, pois é dito que a cegueira é do segundo modo, porque é verdadeira a proposição pela qual é dito que alguém é cego, mas não é dito que seja verdadeira do primeiro modo, pois a cegueira não possui um ser nas coisas, mas é mais a privação dalgum ser*» (*Santo Tomás*, lect 9, n. 889 895 seq.; cf. DO ENTE E A ESSÊNCIA, cap. 1; Iª p. q. 16, art. 3, ad 2º; I SENTENÇAS, dist. 2, q. 1, art. 3). *Santo Tomás*: «*Aquilo* ***que é somente de razão não pode ser senão dois****, pois toda posição absoluta significa algo existente na natureza das coisas. Assim, portanto, sobre ente, que é a primeira concepção do intelecto, o uno adiciona aquilo que é somente de razão, a saber, a* ***negação****, pois o "uno" é dito como que "ente indiviso", enquanto que o verdadeiro e o bom são ditos positivamente, donde não podem adicionar senão uma relação, que é somente de razão; ora, essa relação, de acordo com o Filósofo no V METAFÍSICA [c. 15, 1021a29, lect. 17] é dita ser somente de razão, segundo a qual aquilo que não depende é dito ser referido àquilo que é referido, porquanto a relação é certa dependência, assim como se vê na ciência e no cientível, no sentido e no sensível, pois a ciência depende do cientível, mas não o inverso, donde a relação pela qual a ciência é referida ao cientível é real, mas a relação pela qual o cientível é referido à ciência é somente de razão, pois, de acordo com o Filósofo, o cientível é dito ser referido não porque ele mesmo seria referido, mas porque outro é que é referido a ele, e assim se dá em todos os outros casos que se tomam como medida e medido, ou perfectivo e perfectível*» (DA VERDADE, q. 21, art. 1; Iª p. q. 13, art. 7; q. 28, art. 1; DA POTÊNCIA, q. 7, art. 2; DO MAL, q. 1, art. 1, ad 2º). Sobre o ente de razão lógico, cf. o texto citado ad 96.

Capítulo II.
LÓGICA PREDICAMENTAL.

Questão I: *Do universal.*

§1. DO UNIVERSAL EM SI.

Tese 6: *Existe em nossa mente conceitos verdadeiramente universais, aos quais corresponde, da parte coisa, uma natureza expressa por estes conceitos. Ainda assim esta natureza, enquanto existe da parte da coisa, não é universal, mas singular.*

114. Estabelecimento da questão. 1. *O universal*, segundo a etimologia do nome, é "um que se versa de outros", ou um que diz respeito a outros. E porque um pode se relacionar com outros seja no significar, seja no representar, seja no causar, seja no ser, o universal é dividido em universal no *significar* (os termos ou as vozes universais), o universal no *representar* (conceitos[42] universais), o universal no *causar* (Deus), e o universal no *ser*. O universal no ser é um (uma natureza[43]) que se relaciona com muitos enquanto existindo neles, donde resulta que também seja predicado deles, pelo que é dito também universal no *predicar*. Aqueles com os quais o universal se relaciona enquanto existindo neles e enquanto predicável deles são ditos seus *inferiores*, e assim, os indivíduos humanos são os inferiores do homem. Portanto, para a razão de universal no ser são requiridas duas coisas: a unidade e a comunicabilidade. O universal no ser é um (uma natureza) que é comunicado a muitos, ou inere em muitos como identificado com eles e multiplicado neles, pois o universal é uma natureza abstraída das diferenças dos inferiores, pelas quais é multiplicada nos inferiores, e por isso é *una* por unidade de abstração; apesar disso, encontra-se nestes inferiores *comunicada* com eles.

O universal (no ser) deve ser distinguido do *comum*. O comum é mais amplo: o comum é tudo o que, sendo um, de algum modo convém a muitos, enquanto o universal é algo de comum a muitos como identificado com eles e *multiplicado neles*. Portanto, o comum não determina se aquilo que é comunicado com muitos seria numericamente o mesmo ou não, mas o universal determina isso, porque nunca numericamente o mesmo está em muitos. Assim, a natureza divina é *comum* às três Pessoas, e não se toma para elas assim como o universal aos inferiores; de modo parecido, a câmara é um local *comum* de muitos homens, e, mesmo assim, não é universal.

2. *Nominalistas*: Heráclito (ca. 500 a.C.), Crátilo, discípulo de Heráclito, Antístenes († 366), os epicuristas, Roscelino (ca. 105—ca. 1124), adversário de Santo Anselmo, os empiristas, os sensualistas e os positivistas da era moderna: Hobbes (1588–1679), Locke (1632–1704), Hume (1711–1776), Condillac (1715–1780), Auguste Comte (1798–1857), Stuart Mill (1806-1873), Spencer (1820–1903), Wundt (1832–1921) concedem a universalidade apenas às vozes ou nomes, mas negam-na dos conceitos, porque ensinam que à voz universal não corresponde um conceito universal na mente, mas uma coleção de indivíduos designados pela voz. Os *conceitualistas* (os antigos estói-

---

[42] O conceito formal.
[43] A razão objetiva una, isto é, o conceito objetivo.

cos, os conceitualistas do século XIV e XV: Guilherme Occam [ca. 1300—ca. 1349], João Buridano († após 1358), Pedro de Alíaco [1350–1420], Gabriel Biel [ca. 1425–1495] e, enfim, Kant [1724–1804] e os kantianos) admitem os conceitos universais, os quais, apesar disso, eles ensinam ser mero figmento da mente, ao qual nada corresponde na natureza das coisas.

Os *realistas* afirmam que se dá, da parte da coisa, uma natureza correspondente à voz e ao conceito universal. Ainda assim, estes se dividem em sentenças diversas: uns afirmam que o universal existe da parte da coisa (realismo exagerado); outros, dentre os quais são contados Aristóteles (384–322), Boécio (ca. 480–525), Santo Anselmo (1033–1109), Santo Tomás (1225–1274) e a maioria dos escolásticos, como distinguissem no universal um duplo momento: a *matéria*, ou aquilo que é contido pelo conceito universal, isto é, a natureza, e a *forma*, ou seja, a universalidade, ensinam que esta existe apenas no intelecto, mas aquela no singular (realismo moderado).

Daqueles que confessam um realismo exagerado, uns ensinam que o universal existe *fora do intelecto e fora da coisa*, já outros, *fora do intelecto, mas dentro da coisa*. A primeira sentença é a de Platão (427–347), que postulou ideias subsistentes, ou formas das coisas que transcenderiam a matéria, universais, incorruptíveis, eternas, as quais a matéria dalgum modo ainda participaria (*metékhei*)[44].

A outra sentença é atribuída a Guilherme de Campelo (1070–1121), que ensinou que a natureza não é multiplicada nos indivíduos da mesma espécie, mas é numericamente uma e a mesma em todos, enquanto os indivíduos não difeririam senão segundo os acidentes. Os neoplatônicos, Hegel (1770–1831), Schelling (1775–1854) ensinaram que os singulares não são senão aparições fenomenais duma natureza universal.

3. Com a tese, dizemos que há na mente conceitos verdadeiramente universais – e com isso estabelecemos um fato interno manifesto pelo testemunho da consciência; dizemos, além disso, que há na nossa mente conceitos universais *aos quais corresponde, da parte da coias, uma natureza expressa por estes conceitos*, e com isso não afirmamos que a todos os nossos conceitos corresponde algo da parte da coisa, pois concebemos também entes de razão, aos quis nada corresponde da parte da coisa, e às vezes também erramos, de modo que o nosso conceito não corresponda às coisas. No entanto, muitas das vezes não concebemos os entes de razão, nem erramos, já que o intelecto não erra *per se*, mas somente *per accidens*. Os nossos conceitos muitas das vezes são também observados a nós como representando evidentemente a verdade objetiva. Com a nossa tese, afirmamos, à mente do realismo moderado, o universal no representar: o conceito formal universal, e o universal no ser: o conceito objetivo universal.

115. Prova da primeira parte da tese: há em nossa mente conceitos verdadeiramente universais. E isso pelo testemunho da consciência: o conceito universal é o conceito que representa uma natureza concebida abstratamente como convindo a muitos enquanto identificada com eles e multiplicada neles; ora, na nossa mente há conceitos que representam uma natureza concebida abstratamente como convindo a muitos enquanto identificada com eles e multiplicada neles: logo, há na nossa mente conceitos verdadeiramente universais.

---

[44] E assim interpretam Platão Aristóteles e escolásticos; outros, no entanto, entendem as ideias platônicas como as ideias divinas ou os exemplares das coisas na mente divina. Mas seja como for acerca desta controvérsia, é certo que Platão postulou formas de coisas que não seriam imanentes aos singulares, mas transcendentes.

A maior é provada a partir do estabelecimento da questão: se o universal no ser é uma natureza abstrata comunicada com os inferiores, o universal no representar, ou o conceito universal é o conceito que representa esta natureza, ou que representa a natureza abstrata como convindo a muitos, isto é, aos inferiores.

A menor é evidenciada pela experiência interna, ou pelo testemunho da consciência. Acerca deste fato da consciência se haverá de verificar mais acuradamente na filosofia natural (Cf. n. 465, 5; 543; 552; 573, 3).

Prova da segunda parte: … aos quais corresponde, da parte da coisa, uma natureza expressa por eles. E isso pela veracidade do intelecto: o conceito universal (objetivo), ou a natureza concebida abstratamente, é algo que é observado à mente como algo que, da parte da coisa, convém a muitos singulares; ora, o que é observado à mente como algo que, da parte da coisa, convém a muitos singulares, este convém verdadeiramente da parte da coisa: logo, a natureza concebida abstratamente convém verdadeiramente, da parte da coisa, a muitos singulares.

A maior é provada pela experiência interna: a natureza abstrata conota os singulares dos quais foi abstraída como pertencendo a eles (cf. n. 129).

A menor é manifestada pela veracidade do intelecto, o qual é *per se* infalível, e não erra senão *per accidens*.

Prova da terceira parte: a natureza enquanto existe da parte da coisa não é universal, mas singular. E isso pela veracidade do intelecto: o que é representado pela mente como, da parte coisa, existindo nos singulares enquanto identificado com eles, da parte da coisa, não é universal, mas singular; ora, a natureza é representada pela mente como algo que, da parte da coisa, existe nos singulares, enquanto identificada com eles: logo, a natureza é, da parte da coisa, não universal, mas singular, ou, a natureza, enquanto existe da parte da coisa, não é universal, mas singular.

A maior (a qual é entendida daquilo que é *per se*, já que o intelecto pode errar *per accidens*) é evidente pela veracidade do intelecto.

Prova da menor: a natureza é representada pela mente como predicável dos singulares; ora, o que é representado como predicável de algo é representado como existindo nele como algo identificado com ele, pois para a verdade da predicação afirmativa é requirida uma estrita identidade entre o predicado e o sujeito, a qual é expressa pelo verbo substantivo «*é*», pois a proposição "Pedro é homem" significa "Pedro é isso mesmo que é homem" (cf. n. 138 sq.).

116. Corolário. Logo, são falsos o nominalismo, o conceitualismo e o realismo exagerado. O nominalismo e o conceitualismo conduzem ao ceticismo, pois toda ciência é de universais: portanto, se o universal não é senão um "*flatus vocis*", como Roscelino afirmou, conforme testemunha Santo Anselmo[45], ou um conceito subjetivo, como ensinam os conceitualistas, perece toda ciência. Os nominalistas recentes (os empiristas e os positivistas) afirmam que os objetos das ciências não são as essências universais, mas as leis; no entanto, a lei supõe uma essência universal. Os nominalistas afirmam que o universal é um nome coletivo, ou um termo coletivo; mas se assim fosse, os universais não seriam predicáveis de cada um dos indivíduos assumidos distributivamente, o que é evidente que seja falso (cf. n. 13). O realismo exagerado é um monismo ou conduz a um monismo: se a

[45] DA ENCARNAÇÃO DO VERBO, cap. 2.

natureza nas coisas não é multiplicada, todas as coisas se reduzem a uma só. Além disso, note-se que esta doutrina chega a destruir o universal: se a natureza nos singulares não é multiplicada, ela é somente comum, não universal.

Contra Platão, ajuda se atentar que os objetos das ciências e as verdades científicas ou as essências das coisas e as verdades que são acerca das essências das coisas são eternas objetivamente e negativamente, não subjetivamente e positivamente, isto é, são eternas ao modo de objeto inteligível e inteligido (por Deus), e não dependem dalguma existência contingente e temporal, mas não são eternas subjetivamente e positivamente, como se devessem receber abeterno positivamente a existência em algum sujeito fora do intelecto.

117. Escólios. 1. A universalidade é uma segunda intenção, ou uma relação de razão pela qual a natureza concebida abstratamente é referida aos inferiores. Esta relação é fundada *proximamente* sobre a *unidade de razão*, ou sobre o estado de abstração pelo qual a natureza abandona as diferenças numéricas, ou mesmo específicas, pelas quais é multiplicada e diversificada em seus inferiores, pois somente a natureza assim una por uma unidade de abstração é apta a que seja referida aos inferiores como existindo neles; por outro lado, é *remotamente* fundada sobre a natureza singular concreta que existe da parte da coisa, à medida que é abstraível e pode ser considerada pelo intelecto sem as notas individuantes.

2. O universal no ser é definido como: *um* (uma natureza una) *em muitos e de muitos*, isto é, uma natureza una que está em muitos por identidade com eles e é predicada de muitos. Esta definição enuncia todas as coisas que concorrem para constituir o universal: 1. *o sujeito* ao qual é afixada a intenção da universalidade – a *natureza*; 2. o *fundamento* próximo desta intenção – *una*; 3. a própria *intenção de universalidade*, ou a relação aos inferiores – *em muitos*; 4. e a *paixão* própria do universal, no caso, a predicabilidade – *d muitos*.

3. Distinguimos três universais (no ser): *a)* o universal *material* – a natureza que é denominada universal; *b)* o universal *fundamental* – o fundamento próximo da relação da universalidade, que é a unidade prescindida dos inferiores (a natureza abstrata) com a aptidão ou a não-repugnância a ser neles; *c)* o universal *formal* – a forma relativa mesma pela qual a natureza abstraída se relaciona em ato com os inferiores. Mas como é principalmente o metafísico que considera as naturezas, enquanto o lógico, as intenções ou relações de razão, a natureza ou o sujeito abstraído de muitos, ou o universal fundamental, é dito o *universal metafísico*, porque nele se considera diretamente e principalmente a natureza, enquanto a abstração ou a universalidade fundamental (metafísica) é como condição, pois é a condição requirida para toda ciência, porque nenhuma ciência trata de singulares; o universal formal, por sua vez, é dito o *universal lógico*, porque diz respeito principalmente à intenção ou à forma pela qual algo é denominado universal, que é a segunda intenção e a relação de razão, pois esta é a que o lógico considera principalmente, enquanto a natureza só pressupositivamente, como aquilo no qual é fundada a universalidade, pois trata das segundas intenções enquanto se fundam nas primeiras.

118. Objeções *contra a primeira parte.* 1. Os conceitos universais não correspondem às coisas; ora, não há na nossa mente conceitos que não correspondam às coisas: logo. *Respondo distinguindo a maior*: não correspondem positivamente, *nego*; meramente negativamente, *concordo*. *Contradistingo a menor*: conceitos que não correspondem negativamente, *nego*; positivamente, *subdistingo*: não estão na nossa mente *per se*, *concordo*; *per accidens*, *nego*. Os conceitos universais não corres-

pondem às coisas meramente negativamente, ou seja, representam-nas inadequadamente; cf. n. 119, 3.

2. Ora, não estão na nossa mente conceitos esses que só negativamente não correspondem às coisas, ou conceitos verdadeiramente universais. *Provo*. A voz que significa muitos não é um conceito verdadeiramente universal; ora, os conceitos universais que são ditos estarem na nossa mente são vozes que significam muitas coisas: logo. *Respondo distinguindo a maior*: a voz mesma, *concordo*; o seu significado, *subdistingo*: se é uma razão una que convém a muitos distributivamente, *nego*; se não é uma razão una, *concordo*. *Contradistingo a menor*: são as próprias vozes, *nego*; são o significado da voz, *subdistingo*: se é uma razão una que convém a muitos distributivamente, *concordo*; se não é uma razão una, *nego*.

3. Ora, o significado da voz que é dita universal não é uma razão una que convém a muitos distributivamente. *Provo*. Os indivíduos que existem na natureza das coisas não são uma razão una que convém a muitos distributivamente; ora, o significado da voz que é dita universal são indivíduos existentes na natureza das coisas: logo. *Respondo distinguindo a maior*: indivíduos de mesma espécie abstratamente concebidos, *nego*; não abstratamente concebidos, *concordo*. *Contradistingo a menor.*

Contra a segunda parte. 1. Ao conceito universal não corresponde da parte da coisa uma natureza *una* por unidade de abstração; ora, a natureza expressa pelos conceitos universais é una por unidade de abstração: logo. *Respondo distinguindo a maior*: mas corresponde uma mesma natureza enquanto comunicada com os indivíduos e multiplicada neles, *concordo*; não corresponde uma mesma natureza enquanto comunicada…, *nego*. *Contradistingo a menor*: uma que é comunicada com os indivíduos e multiplicada neles, *concordo*; uma que não é comunicada…, *nego*.

2. Ora, a natureza expressa pelo conceito universal não é comunicável. *Provo*. Não é comunicável o que é abstrato; ora, a natureza expressa pelo conceito universal é abstrata: logo. *Respondo distinguindo a maior*: a forma da abstração não é comunicável, *concordo*; aquilo que é contido por esta forma…, *nego*. *Concordo com a menor; distingo a consequente.*

3. Ora, a natureza expressa pelo conceito universal não é comunicável. *Provo* (à mente de Kant). Não é comunicável o que é «*a priori*»; ora, a natureza expressa pelo conceito universal é «*a priori*», isto é, vem do sujeito cogitante: logo. *Respondo concordando com a maior; distingo a menor*: o estado da universalidade é *a priori*, *concordo*; a natureza a que ocorre na mente o estado de universalidade é *a priori*, *nego*. *Distingo o consequente* (cf. n. 693, 4).

Contra a terceira parte. 1. O que é um em muitos é universal; ora, a natureza enquanto existe da parte da coisa é um em muitos: logo. *Provo*. A natureza no intelecto é formalmente universal; ora, a natureza, enquanto existe da parte da coisa, é a mesma natureza que a que está no intelecto: logo. *Respondo distinguindo a maior*: segundo o modo de se conceber, *concordo*; segundo a coisa concebida, *nego*. *Contradistingo a menor.*

Bibliografia ad 114-117: *F. A. Blanche*, LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION, Mélanges homistes, Bibliotèque thomiste III, Kain 1923, 237–251.

Ad 115 sqq. *Santo Tomás*: «*O universal pode ser assumido de dois modos: de um modo, como a natureza mesma a que o intelecto atribui a intenção da universalidade – e assim os universais, como*

os gêneros e as espécies, significam as substâncias das coisas e são predicados in quid, pois o animal significa a substância daquilo do qual é predicado, e assim também o homem; de outro modo, o universal pode ser assumido enquanto é o universal e à medida que a natureza predita jaz sob a intenção da universalidade, ou seja, à medida que o animal ou o homem é considerado como um em muitos – e assim os platônicos postularam que o animal e o homem em sua universalidade erma substâncias, o que Aristóteles procura reprovar neste capítulo, demonstrando que o animal comum e o homem comum não são uma substância na natureza das coisas, mas a forma do animal ou do homem possui esta comunidade à medida que está no intelecto que assume uma forma una como comum a muitos, enquanto a abstrai de todas as condições individuantes… E deve-se saber que por causa disso é que ele diz que o ***universal é o que é capaz de inerir a muitos****, não que inere a muitos [VIII METAFÍSICA 13, 1038b11; cf. DA INTERPRETAÇÃO 7, 17a19]; porque há certos universais que não contêm sob si senão um singular, como o sol e a lua*» (VII METAFÍSICA, lect. 13 n. 1570sq. 1574; cf. I DA INTERPRETAÇÃO lect. 10, n. 2sqq). «*Mas para quem considera diligentemente as razões de Platão, é evidente que ele errou em sua posição porque acreditava que o modo da coisa inteligida é em seu ser assim como o modo de se inteligir a mesma coisa, e isso, porque ele descobriu que o nosso intelecto intelige as coisas abstratas de dois modos: de um modo, assim como inteligimos os universais abstraídos dos singulares, e de outro modo, assim como [inteligimos] os entes matemáticos abstraídos dos sensíveis, e a partir disso ele postulou que a ambas as abstrações do intelecto corresponde uma abstração nas essências das coisas, donde ele postulou também que existe espécies e entes matemáticos separados. Isso, no entanto, não é necessário, pois o intelecto, ainda que intelija as coisas por sendo-lhes similar quanto à espécie inteligível por meio da qual se faz em ato, ainda assim, não é preciso que do mesmo modo como essa espécie está no nosso intelecto, assim também esteja na coisa inteligida, pois tudo que está em algo, está ao modo daquilo no qual está, e por isso, pela natureza do intelecto, que é outra que a natureza da coisa inteligida, é necessário que um seja o modo de inteligir pelo qual o intelecto intelige, e outro seja o modo de ser pelo qual a coisa existe,* ***pois por mais que seja necessário que esteja na coisa aquilo que o intelecto intelige, não, porém, do mesmo modo***» (I METAFÍSICA, let. 10, n. 158; cf. X METAFÍSICA, lect 3, n. 1963 sqq; II CONTRA OS GENTIOS 75). *Aristóteles*: «*ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται, ὥστ' οὐδ' ἀπόδειξις. δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον*» (I ANALÍTICOS POSTERIORES, 11, 77a7), no que *Santo Tomás* comenta: «*É necessário que seja* ***um em muitos*** *e* ***de muitos*** *se deve haver demonstração, porque não será universal a menos que seja um de muitos, e se não for universal, não será meio de demonstração: logo, nem haverá demonstração. E que seria preciso que o meio da demonstração seja universal, é evidente pelo fato de ser necessário que um e o mesmo termo médio seja predicado de muitos não equivocamente, mas somente segundo a razão*» (I ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 19, n. 8). *Santo Tomás* no II DOS ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 12, n. 377 sqq; DO ENTE E A ESSÊNCIA, cap. 3 e 4 (infra ad 124, 132); II SENTENÇAS, dist. 3, q. 3, art. 2, ad 1; Iª p. q. 44, art. 3, ad 1º; qualquer. 85, art. 2, ad 2; q. 85, art. 3; IªIIª p. q. 29, art. 6; IIIª p. q. 2, art. 5, ad 2º; DA ALMA, art. 3, ad 8º; art. 4.

Tese 7*: Os graus metafísicos não se distinguem nem realmente, nem atualmente formalmente ex natura rei no mesmo indivíduo; ainda assim, dá-se entre eles uma prescindência objetiva, e por isso se distinguem virtualmente.*

199. Estabelecimento da questão. 1. Pelo nome de *graus metafísicos* entendemos os predicados essenciais superiores e inferiores que são predicados de algo, isto é, *a)* os gêneros superiores e inferiores (como substância, corpo, animado, animal, homem, que são predicados de Pedro), e *b)* as diferenças pelas quais os gêneros superiores são contraídos aos inferiores (como o composto, o vivente, o sensitivo, o racional, que são predicados do mesmo Pedro, cf. n. 159). Estes predicados são chamados *graus*, porque já que um é mais universal e superior a outro, quando os conhecemos é como se ascendêssemos e descendêssemos; são chamados graus *metafísicos*, porque constituem uma composição metafísica, isto é, aquela composição que transcende a unidade física ou real: portanto, estes graus são universais. Na tese precedente tratamos dos universais absolutamente, mas aqui tratamos dos universais que se encontram no mesmo indivíduo, segundo a habitude mútua deles.

2. A *distinção* é uma pluralidade, pois são ditos distintos aqueles dos quais um não é outro. A distinção é dupla: de razão e real, à medida que um não é o outro ou apenas no intelecto, ou também na natureza das coisas. A distinção *real* é aquela em virtude da qual um não é o outro da parte da coisa; a distinção de *razão* é aquela em virtude da qual os que são o mesmo da parte da coisa mostram-se distintos no intelecto e pelo intelecto. A distinção de razão se dá quando a mesma coisa é concebida por diversos conceitos objetivos, os quais são referidos um ao outro pelo intelecto como da mesma coisa. À medida que estes conceitos são intrinsecamente diversos, toma-se uma distinção de razão *raciocinada*, ou com fundamento na coisa; mas à medida que são somente extrinsecamente diversos, isto é, por alguma conotação, enquanto a mente afixa ao mesmo conceito objeto diversas relações de razão (como quando Pedro é concebido como sujeito e como predicado na proposição tautológica: "Pedro é Pedro"), toma-se uma distinção de razão *raciocinante*, ou sem fundamento na coisa. Mas o fundamento da distinção de razão raciocinada é, da parte do objeto, a distinção *virtual*, ou a eminência da coisa, a qual, sendo em si una e realmente simples, ainda assim, contém muitas razões ou perfeições; da parte de nosso intelecto é a sua imperfeição, em razão da qual concebe inadequadamente a coisa, com um único conceito que não pode exaurir sua eminência, mas atingindo diversas com diversos conceitos perfeições, compondo-as entre si. A distinção virtual é definida como a eminência intrínseca da coisa pela qual, [possuindo] em si mesma mediante a simples continência das suas perfeições, fornece ao inteleto o fundamento de distinguir uma da outra. A partir da definição se colhe que a distinção virtual é verdadeiramente aquilo que o seu nome indica: não atual, mas uma distinção virtual, ou a *distinguibilidade* da coisa, ou o fundamento da distinção atual, ou de razão raciocinada que está em ato no intelecto, pois a coisa na qual a distinção virtual é dita inerir é aquela que ainda que sendo una e indistinta em si, ainda assim, abrange muitas perfeições que fornecem ao intelecto o fundamento de a distinguir intencionalmente. Assim também, a alma humana, sendo simples, ainda assim, é virtualmente múltipla, pois, sendo uma e a mesma entidade, contém em si três perfeições, à medida que é simultaneamente raiz do vegetar, sentir e raciocinar.

3. A prescindência é o mesmo que separação ou a disposição assumida efetivamente[46]. É dupla: *física* – quando um difere realmente do outro; *intencional* – quando um é separado do outro intencionalmente ou no intelecto e pelo intelecto. A presciência intencional é ou *meramente subjetivamente* ou *objetiva*. A prescindência meramente subjetiva é a que não possui fundamento na coisa. A presciência objetiva é aquela pela qual é atingido um predicado, mas omitindo simplesmente os outros. Pela presciência objetiva o intelecto representa a coisa inadequadamente, isto é, não totalmente quanto a todos os seus predicados, mas aquilo que representa, representa como é de fato, assim como também a visão percebe a cor, enquanto existe verdadeiramente da parte da coisa, ainda que não perceba o odor, o qual se encontra da cor na maçã. Portanto, a prescindência objetiva não é contrária à veracidade das faculdades cognoscitivas («*abstrahentium non est mendacium*»).

4. Rejeitam as prescindências objetivas os nominalistas e aqueles que são chamados «*confundentes*» (Oviedo [†1651], Hurtado [1578—1651], Arriaga, [1592–1667]), cuja sentença é que o universal é feito por uma prescindência meramente subjetivamente. Estes, de fato, não distinguem de nenhum modo, nem mesmo virtualmente, os graus metafísicos no mesmo princípio; em contrário, alguns poucos, como Janduno (†1343) e aqueles que multiplicam a formas substanciais no mesmo sujeito como o número dos predicados essenciais afirmam que eles se distinguem realmente. À doutrina dos antigos «confundentes» é reduzida a doutrina de muitos recentes, que ensinam que o conceito universal se origina da associação e da confusão das percepções singulares (cf. n. 571, 3).

5. De acordo com Escoto (ca. 1270-1308) e os escotistas, deve-se admitir três distinções: a) uma real *simpliciter* entre uma coisa e outra coisa; «admite muitas coisas, e existe independentemente do intelecto entre uma coisa e outra coisa, das quais uma não está na outra nem potencialmente, nem virtualmente, nem confusamente, de sorte que entre elas se dá uma não identidade, a qual é a diversidade»; tal distinção é estabelecida «entre Deus e o homem, entre o homem e o animal, entre as várias partes do corpo, entre a substância e o acidente, entre a matéria e a forma»; b) real *secundum quid*, que se dá entre uma realidade e outra realidade, a qual é dita "*ex natura rei*" ou "*formal*"; «admite muitas realidades, e existe independentemente do intelecto entre uma realidade e outra realidade, ou seja, entre aqueles dos quais um não é a outro nem potencialmente, nem virtualmente, nem confusamente, mas de sorte que sejam unitivamente uma coisa (*res*), e não haja entre um e outra uma não-identidade, que é a diversidade»; esta distinção se encontra «entre a natureza comum e a individualidade, entre a alma e as potências, entre as próprias potências, entre a essência divina e os atributos, e entre os próprios atributos»; c) a distinção lógica, ou de razão: «é aquela pela qual o mesmo objeto formal é concebido de diversos modos, ou seja, aquela que o homem postula quando forma conceitos da mesma coisa distinta»: ela intercede «entre a definição e o definido, entre aqueles que só se distinguem extrinsecamente, por exemplo, entre o sol que esquenta e o que seca, entre a unidade e absolutamente a mesma unidade». Estabelecida esta doutrina acerca da distinção, os escotistas afirmam que somente uma distinção formal «justifica a multiplicidade de conceitos objetivos de uma mesma coisa». A distinção virtual dos tomistas pouco se distingue da distinção formal dos escotistas, pois Escoto «chamou real à sua distinção formal, ainda que com um temperamento, discernindo otimamente a distinção formal no intelecto da distinção formal na coisa que o intelecto apreende»[47].

---

[46] A distinção pode ser assumida: *a)* efetivamente; *b)* formalmente, como a pluralidade mesma; *c)* relativamente, como a relação que se segue à pluralidade, à medida que distintos são referidos um ao outro como distintos.

[47] *P. Z. Van de Woestyne*, CURSUS PHILOSOPHICUS II, Mechliniae 1933, 257–277. A distinção formal, a qual Escoto aplica não somente no assunto filosófico, mas também teológico, é um fundamento principal de seu sistema.

120. Prova da primeira parte da tese: os graus metafísicos não se distinguem realmente no mesmo indivíduo. *Arg. I.* E isso pelo fato de que a natureza é singular da parte da coisa: os que são identificados com um e o mesmo terceiro não são realmente distintos entre si; ora, os graus metafísicos em um mesmo indivíduo são cada um identificados com um mesmo terceiro, isto é, com a diferença numérica: logo, os graus metafísicos em um mesmo indivíduo não são cada um realmente distintos entre si.

A menor é provada pela prova da terceira parte da tese precedente: «A natureza, enquanto existe da parte da coisa, é singular», isto é, é identificada com o indivíduo ou com sua diferença numérica.

Arg. II. E isso também a partir da unidade da foram substancial: se os graus metafísicos se distinguissem realmente no mesmo indivíduo, no mesmo indivíduo se deveria admitir uma pluralidade de formas substanciais; ora, isso é absurdo: logo, os graus metafísicos não se distinguem realmente no mesmo indivíduo.

Prova da maior: se a animalidade diferisse realmente da racionalidade, também o princípio substancial pelo qual é constituída a animalidade diferiria realmente do princípio substancial pelo qual é constituída a racionalidade.

A menor é provada pelo que se disse no n. 260, 6.

Prova da segunda parte: Os graus metafísicos não se distinguem atualmente formalmente *ex natura rei*. Os que se distinguem formalmente *ex natura rei* se distinguem realmente; ora, os graus metafísicos não se distinguem realmente: logo, os graus metafísicos não se distinguem formalmente *ex natura rei*.

Prova da terceira parte: Dá-se uma prescindência objetiva entre os graus metafísicos. E isso a partir da habitude entre eles: dá-se uma prescindência objetiva entre aquelas coisas das quais uma pode ser concebida sem que a outra seja concebida dalgum modo; ora, isso sucede quanto aos graus metafísicos: logo, dá-se uma prescindência objetiva.

Prova da menor: o conceito essencial de um grau não é incluído no conceito essencial de outro. Assim, "racional" não é incluído no animal, do contrário, todo animal seria racional, donde o animal pode ser otimamente concebido sem que "racional" seja concebido.

Prova da quarta parte: …distinguem-se virtualmente. A partir da prescindência objetiva: distinguem-se virtualmente aqueles entre os quais dá-se uma prescindência objetiva; ora, dá-se prescindência objetiva entre os graus metafísicos: logo, distinguem-se virtualmente.

A maior é provada a partir da dependência do intelecto humano para com as coisas a serem conhecidas. Se alguém, por exemplo, quisesse distinguir entre o homem e o racional, assim como entre o animal e o racional, malograria.

121. Escólio. Na sentença dos confundentes, o conceito da espécie é o conhecimento que representa um ou muitos indivíduos confusamente, mas sem que seja omitida a diferença individual. Mas é evidente que deste modo não se pode formar o universal, pois se se retém a diferença numérica, ainda que obscuramente e remissamente, aquilo que é concebido é *esta* natureza individual, a qual não pode ser predicada de muitos (cf. n. 573, 3). Esta presciência seria meramente subjetiva e sem fundamento na coisa, porque a razão universal, como a razão do homem, não é uma razão na qual

poderiam ser confundidas as diferenças numéricas, e por isso deve ser negada a paridade com a abstração do ente mediante confusão (cf. n. 174–177).

122. Objeções. *Contra a primeira parte*. 1. As perfeições que não podem ser conjungidas no mesmo princípio distinguem-se realmente; ora, os graus metafísicos (como o sensitivo e o racional) são perfeições que não podem ser conjungidas no mesmo princípio: logo. *Respondo distinguindo a maior*: os que não podem ser conjungidos no mesmo princípio tanto próximo quanto remoto, *concordo*; os que não podem ser conjungidos no mesmo princípio próximo, mas podem num mesmo princípio remoto, *nego*. *Contradistingo a menor*: não podem ser conjungidos no mesmo princípio próximo, *concordo*; no mesmo princípio remoto, *nego*.

2. Ora, nem no mesmo princípio remoto estas perfeições podem ser conjungidas. *Provo*. O princípio remoto destas perfeições é a forma substancial; ora, estas perfeições não podem ser conjungidas na mesma forma substancial: logo. *Respondo distinguindo a maior*: a forma substancial virtualmente múltipla, *concordo*; não virtualmente múltipla, *nego*. *Contradistingo a menor.*

Contra a segunda parte. 1. Distinguem-se atualmente formalmente *ex natura rei* coisas das quais uma não é, por natureza própria, do conceito da outra; ora, dos graus metafísicos, um não é do conceito de outro: logo. *Respondo distinguindo a maior*: esta distinção é dita ser em ato da parte da coisa, *concordo*; não é dito ser em ato da parte da coisa, *nego*. *Contradistingo a menor*: e esta distinção é em ato da parte da coisa, *nego*; não é em ato da parte da coisa, *concordo*.

2. Ora, a distinção dos graus metafísicos é em ato da parte da coisa. *Provo*. A pluralidade dos graus existe em ato da parte da coisa; ora, a pluralidade dos graus, que existe em ato da parte da coisa, é uma distinção em ato da parte da coisa: logo. *Respondo distinguindo a maior*: como pluralidade atual, *nego*; como pluralidade virtual, *concordo*. *Contradistingo a menor.*

3. Ora, mesmo o grau prescindido de outros graus contém estes em ato. *Provo*. O grau que contém confusamente outro os contém em ato; ora, o grau prescindido de outros contém estes confusamente: logo. *Respondo concordando com a maior; distingo, porém, a menor*: prescindido por prescindência formal, *concordo*; prescindido por prescindência objetiva, *nego*. *Distingo o consequente.*

Bibliografia ad 119, 5: *R. Allers,* On intellectual Operations, Nsch 26 (1951) 1–36. *I. Kraus*, Die Lehre von der realen spezifischen Einheit in der älteren Skotistenschule, DthFrib 14 (1936) 353–378. *A. Maurer*, St. Thomas and the Analogy of Genus, NSch 29 (1955) 127–144.

Ad 120. *Aristóteles* no VII Metafísica, cap. 12, tratando da unidade de definição «*demonstra que a multidão das diferenças não impede a unidade da definição… Portanto, ele diz que, se as diferenças tomadas na definição tomam-se assim "como foi dito", ou seja, caso as diferenças sejam sempre assumidas como per se e não per accidens, é claro que a última diferença será toda a substância da coisa e toda a definição, pois inclui em si todas as partículas precedentes, pois que o gênero seria incluído na diferença, já foi demonstrado pelo fato de que o gênero não existe sem as diferenças*. *Mas que a última incluiria as precedentes provém de que, do contrário, segue-se que seria preciso dizer as mesmas coisas muitas vezes "nos termos", isto é, nas definições, o que será supérfluo e nugatório*». (*φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός, εἴπερ μὴ δεῖ*

πολλάκις ταὐτὰ λέγειν ἐν τοῖς ὅροις· περίεργον γάρ: 1038a19, lect. 12, n. 1555sq). *Santo Tomás* fala abertamente sobre a prescindência objetiva: «*Não é preciso receber uma diversidade nas coisas naturais conforme as diversas razões ou intenções lógicas que seguem o modo do inteligir, porque a razão pode apreender uma e a mesma coisa segundo diversos modos. Portanto, porque… a alma intelectiva contém virtualmente aquilo que a sensitiva possui mais algo além, a razão pode considerar separadamente o que pertence à virtude da sensitiva, como se fora algo imperfeito e imaterial – e porque percebe que isso é comum ao homem e aos animais, a partir disso forma a razão de gênero; aquilo, no entanto, em que a alma inteletiva excede a sensitiva, assume-o como algo formal e completivo, e a partir disso forma a diferença do homem*» (Iª p. q. 76, art. 3, ad 4). De modo parecido: «*O que é comum a muitos não é algo além destes muitos senão pela razão, assim como o animal não é algo além de Sócrates e Platão e outros animais senão pelo intelecto* ***que apreende a forma do animal espoliada de todas as condições individuantes e especificantes****, pois o homem é o que é verdadeiramente animal, do contrário se seguiria que em Sócrates e Platão haveria muitos animais, isto é, o animal comum, o homem comum e o próprio Platão… Aquilo que é comum ou universal não pode existir sem adição, mas é considerado sem adição, pois o animal não pode existir sem a diferença racional ou irracional, ainda que* ***seja pensado sem estas diferenças****. De modo parecido, ainda que o universal seja pensado sem a adição, ainda assim, não sem a receptibilidade da adição, pois se ao animal não pudesse ser adicionada nenhuma diferença, ele não seria gênero – e assim também para os outros nomes*» (I CONTRA OS GENTIOS, cap. 26; cf. DA VERDADE, q. 3, art. 8, ad 2).

Tese 8: *À natureza secundum se convém apenas uma unidade formal negativa, isto é, a negação da divisão por princípios formais, e por isso, secundum se é apenas negativamente comum. Por outro lado, a natureza enquanto está nos singulares e enquanto está no intelecto possui uma unidade positiva: nos singulares a unidade da singularidade, e no intelecto a unidade da universalidade.*

123. Estabelecimento da questão. 1. A *unidade*, ou o uno, é o ente indiviso. Assim, dita algo de positivo, a entidade, e algo de negativo, a negação da divisão ou a indivisão: esta é aquilo de formal que a unidade adiciona à entidade. Portanto, do diverso modo de negar a divisão resulta também um diverso modo de unidade, e daí distinguimos a unidade *numérica*, a qual é a indivisão ou a carência de divisão da parte dos princípios materiais, e a unidade *formal*, a qual é a carência da divisão da parte dos princípios formais, os quais constituem a quididade. A unidade formal pode ser *genérica* apenas, ou *específica*. Ainda assim, para que resulte não apenas um diverso modo de unidade, mas uma diversa unidade absolutamente falando, é preciso que não apenas se tome um diverso modo de se negar a divisão, mas também uma diversa entidade positiva.

Assim também, em um e o mesmo homem podemos distinguir diversas unidades negativamente falando, ou diversos modos de se negar a divisão: a unidade numérica e formal, as quais, ainda assim, não são senão uma mesma unidade positivamente e absolutamente dita.

A unidade que convém a muitos é dita *comunidade*; conforme a unidade é positiva ou negativa, também a comunidade é dita positiva e negativa.

2. A natureza pode ser considerada em três estados: *a) secundum se* – e assim não são considerados senão os predicados essenciais, ou aqueles que pertencem à definição, mas sem que os demais sejam incluídos, nem excluídos, e, desta forma, este estado é também chamado "estado de indiferença", porque nele a natureza se toma indiferentemente aos predicados acidentais; *b) enquanto está nos singulares*, segundo o ser que a natureza tem nos singulares, da parte da coisa; *c) enquanto está no intelecto*, segundo o estado de abstração que obtém da prescindência do intelecto.

3. Escoto, apoiando-se na distinção atual formal *ex natura rei* entre a natureza e a hecceidade, ensina que é uma unidade formal *positiva* que convém à natureza *secundum se*, a qual, por esse motivo, ao ser comunicada com os singulares, seria positivamente comum. Ainda assim, ele diz que esta unidade formal é menor que a unidade numérica, porque não é tão indivisa quanto esta[48], e, da parte da coisa, é conjunta com a unidade numérica. Portanto, não obstante a unidade e a comunidade formal positiva, ele ensina que a natureza (ou a unidade formal) é, ainda assim, multiplicada nos indivíduos.

124. Prova da primeira parte da tese: à natureza *secundum se* convém apenas uma unidade formal negativa. E isso porque a natureza *secundum se* não remove a divisão da parte dos princípios materiais: a unidade positiva é absoluta, e não somente *secundum quid*; ora, a unidade formal que convém à natureza *secundum se* não é absoluta: logo, à natureza *secundum se* convém apenas uma unidade formal negativa.

Prova da menor: não é absoluta aquela natureza que não remove de toda parte a divisão ou a multiplicação; ora, a unidade formal, a qual convém à natureza *secundum se*, não remove de toda parte a divisão ou a multiplicação, pois remove apenas a divisão da parte dos princípios formais, e não da parte dos princípios materiais, pois nem inclui esta, nem exclui, pois se excluísse, não poderia ser multiplicada numericamente, e se incluísse, jamais poderia ser una.

Prova da segunda parte: a natureza *secundum se* é apenas negativamente comum. E isso pela unidade negativa: a comunidade positiva é absoluta, e não somente *secundum quid*; ora, a comunidade formal, a qual convém à natureza *secundum se*, não é absoluta: logo, a natureza *secundum se* é apenas negativamente comum.

A menor é provada assim como se fez acima.

Prova da terceira parte: a natureza enquanto está nos singulares e enquanto está no intelecto possui unidade positiva: nos singulares uma unidade de singularidade, e no intelecto, de positivamente. E isso pela indivisibilidade: possui unidade positiva aquela natureza que possui unidade absoluta, de modo que não possa mais ser dividida; ora, a natureza tanto nos singulares quanto no intelecto possui uma unidade absoluta, de modo que não possa mais ser dividida: logo, a natureza, tanto nos singulares quanto no intelecto, possui uma unidade positiva.

Prova da menor: a natureza nos singulares não pode ser ainda mais dividida, porque já é ultimamente dividida pelos princípios materiais, e a unidade enquanto está no intelecto não pode ser ainda mais dividida, porque repudia à divisão por princípios materiais.

125. Escólios. 1. A unidade formal negativa, a qual convém à natureza *secundum se*, também desce aos singulares como comunidade formal negativa. A unidade e a comunidade formal negativa ou

[48] Pois é dividida e multiplicada nos indivíduos.

secundum quid convém à natureza também da parte da coisa, nos singulares: a natureza é uma e a mesma em todos, mas *secundum quid*, seja genericamente ou especificamente. Esta comunidade negativa é, da parte da coisa, chamada "conveniência", ou "similitude" (fundamental) e é o fundamento da relação (real) da conveniência ou da similitude[49].

2. Podemos propor resumidamente a doutrina das últimas duas teses assim: assim como se pode dizer que a natureza permanece formalmente negativamente (não absolutamente e em ato) comum nos singulares, e assim como permanece formalmente negativamente una, e não positivamente, assim também se dá uma distinção formal negativamente, não positivamente, ou seja, em virtude do conceito próprio, um não é o mesmo que o outro, ou é distinto dele, assim como é um só ou não distinto pelos princípios da espécie. Assim também há em todos os indivíduos humanos uma e a mesma humanidade que é negativamente comum a todos, mas formalmente negativamente distinta da diferença numérica. De modo parecido, em todos os animais há uma e a mesma animalidade negativamente comum a todos, mas formalmente negativamente distinta das diferenças específicas, da racionalidade e das diversas diferenças dos animais brutos.

126. Objeções *contra a I (e II) p.* 1. É positivamente uno o que repudia deveras a divisão; ora, a natureza *secundum se* repudia deveras a divisão: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que repudia a divisão *simpliciter* e absolutamente, *concordo*; o que repudia a divisão *secundum quid* apenas, ou da parte dos princípios formais, *nego*. *Contradistingo a menor.*

2. Ora, a natureza *secundum se* repudia a divisão *simpliciter. Provo*: o que é o mesmo em todos repudia a divisão *simpliciter*; ora, a natureza *secundum se* é a mesma em todos: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que é o mesmo em todos positivamente ou comum positivamente, *concordo*; o que é comum negativamente apenas, *nego*. *Contradistingo a menor.*

3. Ora, a natureza *secundum se* é comum positivamente. *Provo.* É comum positivamente a natureza que é distinta da diferença numérica; ora, a natureza *secundum se* é distinta da diferença numérica: logo. *Respondo distinguindo a maior*: que é distinta em ato ou por distinção formal positiva, *concordo*; virtualmente ou por distinção formal negativa, *nego*. *Contradistingo a menor.*

Contra a III p. a) A natureza enquanto está nos singulares não possui uma unidade positiva. Não possui unidade positiva o que ainda pode ser dividido; ora, a natureza enquanto está nos singulares ainda pode ser dividida: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que pode ser dividido logicamente ou comunicado com indivíduos inferiores e multiplicado neles, *concordo*; o que pode ser dividido fisicamente, *nego*. *Contradistingo a menor.*

b) A natureza enquanto está no intelecto não possui unidade positiva. 1. O que se relaciona com inferiores como comunicável com eles não possui unidade positiva; ora, a natureza enquanto está no intelecto se relaciona com os inferiores como comunicável com eles: logo. *Respondo distinguindo a maior*: como comunicável em razão da foram da universalidade, *concordo*; em razão da matéria apenas, *nego*. *Contradistingo a menor.*

2. Ora, a natureza enquanto está no intelecto se relaciona com os inferiores como comunicável com eles em razão da forma da universalidade. *Provo.* A natureza que não se faz comunicável senão

---

[49] Portanto, o leitor perceba que aqui não se fala da similitude ou da conveniência formal, mas da fundamental, isto é, aquela que é o fundamento de tal relação, do contrário, a comunidade negativa seria pertencente à categoria da relação, assim como a similitude formal, o que é falso [N. T.]

por conta da abstração se relaciona com os inferiores como comunicável com eles em razão da forma da universalidade; ora, a natureza enquanto está no intelecto não se faz comunicável senão por conta da abstração: logo. *Respondo distinguindo a maior*: à medida que a abstração é condição da comunicabilidade, *nego*; à medida que seria aquilo mesmo que é comunicado, *concordo*. *Contradistingo a menor*: isto é, o estado de abstração e de universalidade é condição da comunicabilidade, *concordo*; é aquilo mesmo que é comunicado, *nego*.

Bibliografia. *J. Petrin,* UNIVOCITÉ ET ANALOGIE DANS LES LOIS DE LA LOGIQUE, Ag 26 (1949) 233–249.

Ad 124. *Santo Tomás* no DO ENTE E A ESSÊNCIA, cap. 4, indagando de que modo nas substâncias compostas a essência se toma para a razão de gênero, espécie, diferença, estabelece estas teses: «*A razão de gênero ou de espécie convém à essência à medida que é significada ao modo de todo, como pelo nome de homem ou de animal, enquanto contém implicitamente e indistintamente este todo que está no indivíduo. Mas a natureza ou a essência tomada assim pode ser considerada de dois modos: de um modo,* ***segundo a razão própria****, e esta é a consideração absoluta dela – e, deste modo, nada é verdadeiro de se dizer dela senão o que convém a ela enquanto tal, donde tudo dos outros que é atribuído a ela é uma atribuição falsa, por exemplo: ao homem, naquilo que é homem, convém o racional, o animal e outros atributos que caem na sua definição, mas o branco ou o negro ou tudo do tipo que não é da razão da humanidade, não convém ao homem naquilo que é homem, donde se se indaga se esta natureza assim considerada poderia ser dita uma ou muitas, não se deve conceder nem um, nem outro, porque ambos estão fora do entendimento da humanidade, e ambos lhe podem convir, pois se a pluralidade fosse do entendimento dela, ela nunca poderia ser una, sendo que ela é una à medida que está em Sócrates; de modo parecido, se a unidade fosse do entendimento dela, então seria uma e a mesma a natureza Sócrates e de Platão, e não poderia ser plurificada em muitos. De outro modo, é considerada segundo o ser que tem* ***neste*** *ou* ***naquele*** *– e assim algo é predicado dela per accidens em razão daquilo no qual está, como é dito que o homem é branco porque Sócrates é branco, ainda que isto não convenha ao homem naquilo que é homem. Esta natureza, no entanto, possui um duplo ser:* ***um nos singulares, e outro na alma*** *– e em ambos se seguem acidentes à predita natureza, e nos singulares possui um ser multíplice, segundo a diversidade dos singulares, e, apesar disso, nenhum destes seres é devido à natureza segundo a sua consideração própria, isto é, a absoluta, pois é falso dizer que a natureza do homem enquanto tal teria o ser neste singular… É evidente, portanto, que a natureza do homem considerada absolutamente abstrai de qualquer ser, e, ainda assim, de modo que não se faça uma prescindência de algum deles. E esta natureza assim considerada é a que é predicada de todos os indivíduos. Mesmo assim, não se pode dizer que a razão do universal conviria à natureza tomada assim, porque a unidade e a comunidade pertencem à razão do universal, e nenhum destes convém à natureza humana segundo a sua consideração absoluta, pois se a comunidade fosse do entendimento do homem, então em todo em que se encontrasse a humanidade, encontrar-se-ia a comunidade, e isso é falso, porque em Sócrates não se encontra comunidade alguma, mas tudo nele é individuado. De modo parecido, não se pode dizer que a razão de gênero ou de espécie ocorreria à natureza segundo o ser que tem nos indivíduos, porque a natureza humana não se encontra nos indivíduos segundo uma tal unidade, que seria algo uno que convém a muitos, o que a razão de universal exige. Desta forma, resta que a razão de espécie ocorra à natureza humana segundo aquele ser que tem no intelecto, pois a natureza hu-*

mana tem no intelecto um ser abstraído de todas as condições individuantes, e por isso possui uma razão uniforme para todos os indivíduos que existem fora da alma, enquanto é igualmente similitude de todos e induz ao conhecimento de todos enquanto são homens. E por possuir uma tal relação a todos os indivíduos, o intelecto engendra a razão de espécie e lhe atribui, donde o dizer o Comentador no I DA ALMA que o intelecto é o que faz a universalidade nas coisas, e Avicena também diz isso na sua V METAFÍSICA, cap. 2. E ainda que esta natureza inteligida possua razão de universal ***à medida que é comparada às coisas*** *fora da lama, porque é uma similitude una de todas as coisas, ainda assim, à medida que tem o ser neste ou naquele intelecto, é certa espécie inteligida particular*» (há outros extratos do mesmo cap. 4 infra, ad 135).

§2. DA CAUSA DO UNIVERSAL.

Tese 10: *O universal metafísico é feito por um ato absoluto que abstrai a natureza dos inferiores, tanto por uma abstração negativa quanto por uma positiva, e a partir desta abstração convêm à natureza, mesmo antes de ser um universal lógico, a universidade de prescindência e a aptidão para ser em muito, as quais são o fundamento próximo da relação da universalidade. O universal lógico, por sua vez, é feito por um ato comparativo, não ao modo de composição ou de inclusão atual nos inferiores, mas ao modo de inclusão aptitudinal ou de simples apreensão, pela qual a natureza é conhecida com ordem e relação aos inferiores.*

131. Estabelecimento da questão. 1. O ato do conhecimento é ou absoluto, ou comparativo. O ato *absoluto*, ou a abstração (assumida amplamente), não compara nem ordena um a outro, mas conhece a coisa em si absolutamente, isto é, absolvida ou abstraída de qualquer relação a outro. O ato *comparativo*, ou a comparação, é um conhecimento que ordena um a outro, ou que conhece um com ordem a outro.

O ato absoluto, ou a abstração, é duplo: negativa e positiva. A *negativa* é quando um é absolvido da ordem a outro puramente negativamente, à medida que é tomado omitindo-se tudo o mais ao qual ele podia ser ordenado; a *positiva* é quando um é absolvido ou abstraído de outro positivamente ou privativamente, à medida que o intelecto assume um separando do outro com o conhecimento de ambos os termos.

Se tais dizeres são aplicados ao universal ou à natureza abstraída dos inferiores, sobre a qual tratamos, é negativa a abstração que assume uma natureza omitindo-se as condições individuantes e tomando-se negativamente acerca delas; a abstração positiva, por outro lado, é aquela que separa a natureza das condições individuantes sem omitir e abandonar puramente os indivíduos ou as diferenças individuais, mas conhecendo aquilo que abandona e aquilo que assume, e, consequentemente, conhecendo a distinção entre um e outro.

O ato comparativo do intelecto pode ser assumido de duas maneiras: *a)* enquanto pertence à segunda e à terceira operação do intelecto, *b)* enquanto pertence à primeira, por meio da qual um não é atribuído a outro nem deduzido de outro, mas um é conhecido como ordenado a outro e não em si absolutamente, assim como a relação é conhecida por uma simples apreensão, quando é concebida ou definida. Pelo conhecimento da segunda operação, algo é atribuído ao sujeito como um predicado,

e assim, com este ato comparativo a natureza pode ser predicada dos inferiores e pode também a própria universalidade ser predicada da natureza, a qual denomina como uma forma [dela] (a natureza é universal). Por sua vez, pela comparação da primeira operação, não se toma a atribuição do predicado ao sujeito, mas a natureza é conhecida enquanto se relaciona com o sujeito ao qual é ordenado.

A partir disso fica evidente que a comparação é dita por ordem ao termo *ad quem*, enquanto a abstração por ordem ao termo *a quo*.

2. Dentre os autores, alguns absolutamente que o universal é feito pelo ato da abstração, como Durando (ca. 1270–13334) e Toledo (1532–1596). De acordo com Escoto, não se pode com o mero ato da abstração se fazer senão o universal metafísico, enquanto para se ter um universal formal é requirido, além disso, um ato comparativo. De modo parecido, Suárez e outros, distinguindo entre o universal metafísico e o universal lógico, ensinam que aquele é feito pelo mero ato da abstração, enquanto para se fazer este, é requirida uma comparação.

132. Prova da primeira parte da tese: O universal metafísico é feito por um ato absoluto que abstrai a natureza dos inferiores tanto por abstração negativa quanto por uma positiva. E isso a partir da noção do universal metafísico: o universal metafísico é uma natureza abstraída dos inferiores; ora, a natureza se faz abstraída dos inferiores por um ato absoluto que abstrai a natureza dos inferiores tanto por abstração negativa quanto por positiva (o que já resulta provado por aquilo que foi disputado acerca dos universais e as prescindências objetivas acima): logo, o universal metafísico é feito por um ato absoluto que abstrai a natureza dos inferiores, tanto por abstração negativa quanto por uma positiva.

Prova da segunda parte: A partir desta abstração, convêm à natureza, mesmo antes de ser um universal lógico, a unidade da prescindência e a aptidão para ser em muitos, as quais são o fundamento próximo da relação da universalidade. E isso a partir do estado da abstração: através da abstração dos inferiores, a natureza abandona as diferenças dos inferiores, ou a multidão deles, retendo ainda uma conveniência com eles (cf. n. 129); ora, à natureza que abandona as diferenças dos inferiores ou a multidão deles retendo uma conveniência com eles convêm a unidade de prescindência e a aptidão a ser em muitos, as quais são o fundamento próximo da relação de universalidade: logo, através da abstração dos inferiores convêm à natureza a unidade de prescindência e a aptidão a ser em muitos, as quais são o fundamento próximo da relação de universalidade.

Prova da terceira parte: O universal lógico é feito 1.) por um ato comparativo, e 2.) não ao modo de composição ou de inclusão atual nos inferiores, mas 3.) ao modo de inclusão aptitudinal ou de simples apreensão, pela qual a natureza é conhecida com ordem e relação aos inferiores. E isso a partir da natureza do universal lógico: O universal lógico é uma relação de razão (da natureza para os inferiores); ora, a relação de razão é feita por um ato comparativo do intelecto: logo, o universal lógico é feito por um ato comparativo do intelecto.

A maior é provada pela definição de universal lógico.

Prova da menor: a relação de razão é a ordenação que o intelecto afixa ao sujeito (isto é, à natureza) relativamente ao termo (isto é, aos inferiores); ora, a ordenação que o intelecto afixa ao sujeito relativamente ao termo se faz por um ato comparativo do intelecto, pelo qual o intelecto compara o sujeito com o termo.

Prova da terceira parte quanto ao segundo. *Argumento I.* A partir da natureza da relação que convém ao universal por ordem aos inferiores: A comparação que se faz ao modo de composição ou de inclusão atual nos inferiores apenas constitui uma relação de predicado a um sujeito; ora, a relação de predicado a um sujeito é absolutamente diversa da relação do universal aos inferiores: logo, a relação do universal aos inferiores não se faz ao modo de composição.

A maior é provada a partir da lógica formal; a menor, pelos termos.

Arg. II. Porque o juízo já supõe uma relação de universal aos inferiores: Não é feita ao modo de composição ou de juízo, isto é, de inclusão atual nos inferiores, aquela comparação que é suposta para se fazer uma composição ou juízo; ora, a relação do universal aos inferiores é suposta para se fazer a composição ou juízo: logo, não é feita ao modo de composição ou de juízo.

Prova da menor: o juízo, ou a predicação, supõe a predicabilidade (assim como o ato supõe a potência); ora, a predicabilidade (como a paixão da universalidade) supõe a universalidade ou a relação aos inferiores (cf. n. 26)

Prova da terceira parte quanto ao terceiro. Por exclusão: Toda comparação não é feita senão ao modo de simples apreensão ou de inclusão aptitudinal ou ao modo de composição; ora, esta comparação pela qual é feito o universal lógico não é feita ao modo de composição ou de inclusão atual: logo, é feita ao modo de simples apreensão.

A disjunção da *maior* resulta do estabelecimento da questão, e a *menor*, da prova das partes antecedentes.

133. Escólios. 1. *De que modo o intelecto poderia fazer as intenções da universalidade e da predicabilidade.* O universal metafísico, ou a natureza abstrata, conota os inferiores como termo *a quo* abandonado (cf. 129). O intelecto, advertendo àquilo que é contido conotativamente na natureza abstraída, faz o universal lógico[50], pois com esta mesma advertência ele concebe a natureza, comparando-a com os inferiores como pertencendo a eles enquanto identificada com eles (um em muitos); por sua vez, a intenção da predicabilidade se segue imediatamente à intenção da universalidade, pois assim que o intelecto intelige a natureza como *em muitos*, chega imediatamente a entendê-la como predicável *de muitos*, pelo que ele é constituído como proximamente apto a exercer a predicação ou a fazer as intenções de sujeito e de predicado.

2. Para fazer o universal lógico não é requirido que a intenção da universalidade *in ato signado* seja conhecida *ut quod* e seja atribuída à natureza que denomina, pois esta especulação lógica é acerca da universalidade, a qual por isso já é suposta como constituída (cf. n. 111, 4), mas basta que a natureza seja conhecida como pertencendo aos inferiores, pelo que a intenção da universalidade é conhecida *em ato exercido*. O mesmo seja dito de todas as segundas intenções: para constituí-las não é requirido que sejam conhecidas reflexamente *ut quod* e sejam atribuídas ao sujeito que denominam, mas basta que um termo seja apreendido em ordem a outro. Assim, para constituir as intenções de sujeito e de predicado, basta referir pela mente os termos mutuamente ao modo de sujeito e de predicado.

3. Além disso, pode-se distinguir a abstração negativa do intelecto agente e a do intelecto possível. A abstração negativa do intelecto possível é o ato do conhecimento pelo qual a natureza é concebida

[50] Este advertir é certa reflexão (impropriamente dita), e por isso o universal lógico é também chamado *reflexo*.

ou *conhecida* sem as condições individuantes; a abstração do intelecto agente não é o conhecimento, mas um processo prévio ao conhecimento, pelo qual é produzida a espécie impressa, que é o princípio do conhecimento (cf. n. 571). Esta espécie impressa produzida pela abstração do intelecto agente já *representa* o universal metafísico, ainda que este *não seja ainda conhecido* pelo intelecto possível.

134. Objeções. *Contra a I p.* 1. O que se relaciona com os inferiores não é feito por um ato absoluto; ora, o universal metafísico se relaciona com os inferiores: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que se relaciona aos inferiores como termo *a quo* abandonado, *nego*; como termo ao qual [(*ad quem*)] é referido, *concordo. Contradistingo a menor.*

2. Ora, o universal metafísico se relaciona com os inferiores como um termo ao qual é comparado. *Provo*. O que é denominado por alguma relação é constituído atualmente por ela e, por isso, relaciona-se com o termo dela como um termo ao qual é comparado; ora, o universal metafísico é denominado por uma relação aos inferiores (pois é dito "universal", ou seja, que se versa a outros, ou aos inferiores): logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que é denominado por uma relação real, *concordo*; por uma relação de razão, *subdistingo*: é sempre constituído atualmente por esta relação, *nego*; às vezes, *concordo*. *Contradistingo a menor*: é denominado como por uma relação real, *nego*; como por uma relação de razão, *concordo* (cf. n. 111, 3).

3. Ora, o universal que é denominado por uma relação de razão aos inferiores é constituído atualmente por esta relação. *Provo*. Aquilo a que convém a aptidão a ser nos inferiores é constituído atualmente por uma relação aos inferiores; ora, ao universal metafísico convém a aptidão a ser nos inferiores: logo. *Respondo distinguindo a maior*: aquilo ao qual convém esta aptidão formalmente e positivamente, *concordo*; ao qual convém fundamentalmente apenas, *nego*. *Contradistingo a menor.*

4. Ora, esta aptidão convém formalmente e fundamentalmente ao universal metafísico. *Provo*. Esta aptidão convém formalmente e positivamente àquilo que é um em muitos; ora, o universal metafísico é um em muitos: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que é um em muitos formalmente e positivamente (um que se relaciona em ato com muitos), *concordo*; um em muitos fundamentalmente apenas (um que pode se relacionar com muitos), *nego*. *Contradistingo a menor.*

Contra a II p. 1. Ou à natureza convém a unidade – e daí não lhe convém a aptidão a ser em muitos; ou convém a aptidão a ser em muitos – e daí não lhe convém a unidade: logo. *Respondo distinguindo o antecedente*: se esta unidade não fosse uma unidade de comunicabilidade, *concordo*; se é uma unidade de comunicabilidade, *nego*. *Distingo o consequente*.

2. Ora, a natureza abstrata de nenhum modo é una. *Provo*. De nenhum modo é uno o que é desumido de muitos; ora, a natureza abstraída é desumida de muitos: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que é desumido de muitos abandonando as diferenças, *nego*; sem abandonar as diferenças, *concordo*. *Contradistingo a menor.*

3. Ora, a natureza que é dita abstraída não abandona as diferenças dos inferiores. *Provo*. Não abandona as diferenças dos inferiores o que surge da associação de similares; ora, a natureza que é dita abstraída origina-se da associação de similares: logo. *Respondo concordado com a maior, mas distinguindo a menor*: a natureza abstraída por uma prescindência objetiva, *nego*; por prescindência formal, *concordo*. *Distingo o consequente*.

4. Ora, não se dá uma abstração por prescindência objetiva. *Provo*. Se a abstração já supõe uma abstração ou uma natureza abstraída conhecida pelo intelecto, não se dá uma abstração; ora, a abstração já supõe a abstração, *etc.*: logo. *Respondo distinguindo a maior*: se a abstração positiva já supõe a abstração, *nego*; a abstração negativa, a qual se faz mediante o intelecto agente, *concordo*. *Contradistingo a menor.*

Contra a III p. 1. Não se faz um em muitos por uma simples apreensão pela qual é conhecida a natureza com ordem aos inferiores; ora, o universal é um em muitos: logo. *Respondo distinguindo a maior*: um em muitos não multiplicado neles, *concordo*; multiplicado, *nego*. *Contradistingo a menor* (cf. n. 114, 1).

2. Ora, o universal não é um em muitos multiplicado neles. *Provo*. É absurdo que um seja em muitos multiplicado neles; ora, o universal não é absurdo: logo. *Respondo distinguindo a maior*: um e muitos sob o mesmo aspecto, *concordo*; sob aspectos diversos, isto é, um no intelecto, mas muitos da parte da coisa, *nego*. *Concordo com a menor; distingo o consequente*.

3. Ora, o universal que é um em muitos, isto é, um no intelecto e muitos da parte da coisa, não é feito por uma simples apreensão. *Provo*. Não é feito por uma simples apreensão o que é feito por um ato comparativo; ora, o universal que é um em muitos, isto é, um no intelecto e muitos da parte da coisa, é feito por um ato comparativo: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que é feito por um ato comparativo, pelo qual um é atribuído a outro, *concordo*; o que é feito por um ato comparativo, pelo qual um é apreendido com ordem a outro, *nego*. *Contradistingo a menor.*

4. Ora, a simples apreensão não apreende a natureza com ordem aos inferiores. *Provo*. O ato que abandona os inferiores não aprende a natureza com ordem aos inferiores; ora, a simples apreensão abandona os inferiores: logo. *Respondo concordando com a maior, mas distinguindo a menor*: a simples apreensão direta, *concordo*; a simples apreensão reflexa, pela qual o intelecto adverte àquilo que é contido conotativamente no conceito direto, *nego*. *Distingo o consequente*.

Ad 132. *Santo Tomás*: «*O sentido recebe corporalmente em materialmente a similitude da coisa que é sentida, mas o intelecto recebe a similitude daquilo que é inteligido incorporalmente e imaterialmente; ora, a individuação da natureza comum nas coisas corporais e materiais provém da matéria corporal contida sob dimensões determinadas, enquanto* ***o universal****, no entanto,* ***se dá pela abstração de tal matéria e das condições individuantes****: portanto, é manifesto que a similitude da coisa recebida no sentido representa a coisa conforme é singular, mas recebida no intelecto representa a coisa segundo a razão da natureza universal, e daí que o sentido conhece os singulares, mas o intelecto, os universais – e destes é de que são as ciências. Contudo, acerca do segundo deve-se considerar que o universal pode ser assumido de dois modos: de um modo, pode ser dito universal* ***a própria natureza comum enquanto subjaz à intenção da universalidade****, e de outro modo,* ***ela secundum se****, assim como o branco pode ser tomado de dois modos, ou como aquilo a que ocorre o ser branco, ou ele mesmo à medida que subjaz à brancura. Ora, esta natureza a que advém a intenção da universalidade, a saber, a natureza do homem, possui dois seres: um material, à medida que está na matéria natural, e outro imaterial, à medida que está no intelecto. Portanto, à medida que possui o ser na matéria natural, não lhe pode advir a intenção da universalidade, porque é individuada pela matéria: portanto, a intenção da universalidade lhe advém à medida que é abstraída da*

matéria individual». (II Dos Analíticos Posteriores, lect. 12, n. 377sq; Iª p. q. 79, art. 3; Suma de Toda a Lógica, trat. 1, cap. 1 e 2; Do Ente e a Essência, cap. 4 [supra ad 124]). Ad III p.: «*Às vezes a relação significada por aquelas coisas que são ditas relativas a algo existe somente na apreensão da razão quando compara uma coisa com outra, e então é uma relação somente de razão, assim como quando a razão compara o homem ao animal como espécie a um gênero*» (Iª p. q. 28, art. 1), «*Pois às vezes [ao universal] considerado "segundo o ser que tem no intelecto, conforme o linguajar de Aristóteles", é atribuído algo que pertence somente à operação do intelecto, de modo que se diga que* ***o homem é predicável de muitos****, ou universal, ou espécie, pois o intelecto forma tais intenções atribuindo-as à natureza inteligida, conforme a* ***compara*** *às coisas que estão fora da alma*» (I Da Interpretação, lect. 10, n. 9).

§3. Da predicação do universal.

135. Se a natureza, quando é predicada dos singulares, ainda é universal. Responde-se que sim, pois a natureza concebida abstratamente, a qual é apta a ser em muitos (o universal metafísico), e mesmo aquela cuja aptidão a ser em muitos é considerada positivamente[51] (o universal lógico), é predicada ou dita identificar-se com o sujeito, pois é próprio da natureza universal o ser predicável de muitos (cf. n. 114–117); no entanto, o universal não é predicado, ou não é dito ser em muitos *em razão da forma da universalidade*, mas em razão da *matéria*, ou da natureza, a qual no intelecto é circunvestida da forma da universalidade: esta forma não é predicada, mas é condição da predicabilidade.

136. O que é a predicação assumida formalmente e fundamentalmente. A predicação assumida amplamente é o mesmo que a enunciação, mas estritamente, é aquela enunciação pela qual é atribuído ao sujeito um predicado *universal*: esta é chamada predicação *lógica*. A razão formal da predicação é a conjunção dos extremos, do sujeito e do predicado. Ela, se for considerada logicamente, é uma relação de razão, pela qual o sujeito e o predicado são referidos entre si como convenientes ou desconvenientes.

O fundamento desta relação é a identidade ou a conveniência do sujeito e do predicado, se a predicação é afirmativa, ou a desconveniência, se é negativa.

137. Quantas são as predicações. A predicação é ou *idêntica*, ou *formal*. A predicação idêntica é aquela na qual o mesmo é predicado de si mesmo, ou o sinônimo, do sinônimo: "o homem é homem", "o gládio é espada". Nesta predicação tautológica, o sujeito e o predicado são o mesmo materialmente e formalmente. A predicação é formal quando o sujeito e o predicado não são o mesmo formalmente. Somente na predicação formal se dá propriamente um juízo e enunciação, pela qual algo é enunciado ou julgado, quando S *é determinado por* P (cf. n. 26). A predicação formal é ou direta ou indireta; a *direta* é aquela na qual é posto como sujeito aquilo que é de fato sujeito, na qual o superior é por isso predicado do inferior, e a definição, do definido, e o acidente, do sujeito. No entanto, se esta ordem natural for invertida, a predicação é dita *indireta* (cf. n. 39). A predicação direta é ou *essencial*, ou

[51] Não *ut quod*, nem em ato signado, mas em ato exercido (cf. n. 133, 2)

acidental, à medida que o predicado convém ou não convém ao sujeito em razão da essência do sujeito.

138. De que modo se dá uma identidade material na predicação formal quando o universal é predicado de seus inferiores. É dupla a abstração: uma é a abstração do universal do particular, a qual Caetano (1469–1534) chama *total*, e a abstração da forma da matéria, a qual Caetano chama *formal*. A *abstração do universal do particular* é aquela pela qual o universal superior, predicável dos inferiores, abstrai deles ou das diferenças deles; assim, "homem" abstrai das diferenças numéricas, e "animal", das diferenças específicas. O abstraído por esta abstração se toma aos inferiores dos quais foi abstraído como um todo que os inclui implicitamente potencialmente: abstrai por não explicar as diferenças dos inferiores, mas contendo-as implicitamente potencialmente. Portanto, o superior, ou o abstraído, e o inferior significam o mesmo todo, e este determinadamente, e aquele, indeterminadamente, e daí se dá uma estrita identidade material na predicação formal, quando o universal é predicado de seus inferiores. A *abstração da forma da matéria* é a abstração da parte do todo: a abstração da forma do todo composto de sujeito e forma. É ou abstração da forma metafísica do supósito, como a humanidade de homem, ou do acidente do sujeito afetado por este acidente, como a brancura de branco, a virtude, de virtuoso (cf. n. 230, 2). Dada esta abstração, fica patente que a forma abstraída não é predicável do todo, nem o todo, da forma, pois a parte não é o mesmo que o todo. Excetuam-se as predicações de Deus e dos transcendentais: o mesmo é Deus e Deidade, e a Deidade contém em si toda entidade, porque Deus nada adiciona à Deidade, e Deus é a sabedoria do mesmo modo como é sábio, pois os atributos de Deus não constituem um todo acidental. É também o mesmo o ente e a entidade, o uno e a unidade, *etc.*, pois o ente nada adiciona à entidade, porque a entidade inclui em si, em ato, qualquer entidade. Isso vale de todos os transcendentais. Também da quantidade pode ser predicado o quantificado: a quantidade é quantificada, pois a quantidade, mesmo separada do sujeito, possui partes, é um todo como se fora um supósito que possui partes, e o que possui partes é chamado extenso e quantificado. Mas ainda que a forma não seja predicável do todo, ainda assim, a forma abstrata pode ser predicada de formas abstratas subordinadas. Isso vale *simpliciter* para as formas acidentais: a brancura é cor, é qualidade, *etc.* Mas vale também para as formas substanciais metafísicas, se não são assumidas reduplicativamente: a humanidade é animalidade, mas a humanidade *enquanto tal* não é animalidade.

138. De que modo o todo acidental é predicado de seus subordinados. Não é predicado como um todo composto de sujeito e acidente. A predicação: "o homem é branco" não significa: "o homem é homem e brancura", pois assim S e P não seriam absolutamente um e o mesmo. Aquilo que é predicado é somente a forma acidental, mas é predicada não como abstraída do sujeito, mas conotando este sujeito: "o homem é o sujeito afetado pela brancura". A forma acidental, que deste modo é predicada conotando o sujeito, pode ser predicada de algo ou porque possui identidade com ele da parte da forma, ou porque possui identidade da parte do sujeito conotado. Se a identificação se faz em razão da forma, a predicação é essencial, como quando dizes: "o branco é colorido"; se, porém, a identificação se faz em razão do sujeito conotado, a predicação é acidental e denominativa. Assim, se é dito: "o homem é branco", "branco" é identificado com homem em razão do sujeito que conota, pois importa o que possui a brancura, sendo que o que possui a brancura é identificado com o homem.

Bibliografia ad 138: *M. Thiel*, DE ABSTRACTIONE, Studia Anselmiana 7–8, Romae 1938, 99–119.

Ad 135sqq. *Santo Tomás*: «*Porque convém à natureza humana segundo sua consideração absoluta que seja predicada de Sócrates, e a razão da espécie não lhe convém segundo sua consideração absoluta, mas pertence aos acidentes que se seguem a ela segundo o ser que tem no intelecto, por isso o nome de espécie não é predicado de Sócrates, de modo que se diga: "Sócrates é espécie", o que necessariamente ocorreria, se a razão de espécie conviesse ao homem segundo o ser que tem em Sócrates ou segundo sua consideração absoluta, a saber, enquanto é homem, pois tudo que convém ao homem enquanto é homem é predicado de Sócrates. Ainda assim, o ser predicado convém ao gênero per se, porquanto é posto em sua definição, pois a predicação é algo que é completado pela ação do intelecto componente e dividente, que possui como fundamento na coisa a unidade daqueles dos quais um é dito de outro, donde a razão da predicabilidade pode ser incluída na razão desta intenção que é o gênero, a qual é similarmente completada por um ato do intelecto. Ainda assim, aquilo a que o intelecto atribui a intenção da predicabilidade compondo um com o outro não é a intenção mesma de gênero, mas aquilo ao qual o intelecto atribui a intenção de gênero, assim como o que é significado pelo nome "animal"*» (DO ENTE E A ESSÊNCIA, cap. 4; cf. acima ad 124). «*A abstração pelo intelecto é dupla: uma pela qual o universal é abstraído do particular, como o animal, de homem, e outra pela qual a forma é abstraída da matéria, como a forma do círculo é abstraída pelo intelecto de toda matéria sensível. A diferença entre estas abstrações é que na abstração que se faz segundo o universal e o particular, não permanece no intelecto aquilo do qual se faz abstração, pois removida do homem a diferença racional, o homem não permanece no nosso intelecto, mas somente o animal. Por outro lado, na abstração que é tomada segundo a forma da matéria, ambos permanecem no intelecto, pois ao abstrair a forma de círculo do bronze, permanecem separadamente no nosso intelecto tanto o entendimento do círculo quanto o entendimento de bronze*» (Iª p. q. 40, art. 3).

Questão II: *Dos predicáveis*[52].

§1. DA DIVISÃO DO UNIVERSAL NOS CINCO PREDICÁVEIS.

140. Qual seria o dividido desta divisão. O dividido desta divisão é o universal *formalmente* assumido, isto é, em razão da própria intenção de universalidade e de predicabilidade, pois os cinco predicáveis: o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente são cinco modos pelos quais alguma natureza pode se relacionar com os inferiores como existindo neles: a razão formal de universal e de predicável deles, a paixão própria do universal. Portanto, o predicável é o universal assumido formalmente, o qual é denominado "predicável" pela paixão própria do universal, que é a predicabilidade. Portanto, os cinco predicáveis são cinco universais ou cinco modos de universalidade, pelos quais um (uma natureza) pode ser em muitos ou convir a eles e, consequentemente, ser predicado deles.

---

[52] Os antigos traziam-nos ao modo de comentário ao ISAGOGE de Porfírio.

O universal assumido *materialmente*, isto é, a natureza a que é afixada a intenção da universalidade, é dividido nos dez predicamentos. Sobre esta divisão se tratará na questão seguinte.

141. Tanto o universal lógico quanto o metafísico se dividem em cinco predicáveis. Pois a relação não é dividida a menos que o fundamento seja dividido, muito porque a relação se divide pelos fundamentos. No caso, o universal metafísico é o fundamento da intenção da universalidade.

142. A divisão do universal em cinco predicáveis é adequada. Os predicáveis são os modos de universalidade ou de predicação, isto é, os modos como algum superior se relaciona com seus inferiores e pode ser predicado deles: logo, os predicáveis são tantos quantos forem os modos de predicação; por outro lado, os modos de predicação são tantos quantos são os modos de conexão dos extremos, do sujeito e do predicado, pois a predicação consiste formalmente na conjunção ou conexão dos extremos (cf. n. 136); ora, os modos de conexão dos extremos são somente estes cinco enumerados, pois toda conexão dos extremos ou é essencial (que explica ou toda a essência, ou parte) ou acidental (ou intrínsecos e necessários ou extrínsecos e contingentes), pois todo predicado ou significa a essência (o predicado essencial) ou algo que advém à essência (o predicado acidental). Se o predicado significa a essência, ou significa toda a essência – a *espécie*; ou parte da essência, donde ou a parte material (potencial) – o *gênero*; ou formal (atual) – a *diferença*. Se o predicado significa algo que advém à essência, isso é ou o que advém necessariamente – o *próprio*; ou contingentemente – o *acidente* (isto é, o acidente contingente, ou o acidente estritamente e *simpliciter* dito).

Nota. O *indivíduo* não é "predicável", porque não é "universal". Ainda assim, tratamos do indivíduo nesta quarta questão como do sujeito ínfimo de todos os predicáveis, o qual é sujeitado a todo predicado superior.

143. A divisão do universal nos cinco universais ou predicáveis é unívoca. Pois os cinco predicáveis, por mais que sejam predicados acidentalmente, como próprio e acidente, são ainda predicados verdadeiramente e univocamente de muitos, pois uma coisa é a predicação ser *secundum quid* quanto à entidade que predica, e outra ser *secundum quid* quanto à universalidade segundo a qual é predicada.

144. A divisão do universal nos cinco predicáveis se dá ao modo de gênero nas espécies. Pois cada uma destas cinco intenções difere da outra em espécie, não somente em número, e por isso o universal se toma para elas assim como um gênero para suas espécies.

Bibliografia ad 140–144: *J. J. Toohey*, WHAT ARE THE PREDICABLES?, Nsch 10 (1936) 255-265.

Ad 140. *Porfírio*, na sua celebérrima obra "INTRODUÇÃO AOS PREDICAMENTOS" de Aristóteles, trata profundamente dos predicáveis, cuja notícia ele diz ser necessária para a arte da lógica, donde a sua obra começar com estes dizeres: «Ὄντος ἀναγχαίου, Χρυσαόριε, καi εἰς τὴν τῶν παρὰ Apistotélei χατηγοριῶν διδασχαλίαν τοῦ γνῶναι τί γένος καi τί διαφορὰ τί τε εἶδος καὶ τί τον καi τί συμβεβηχός». *Santo Tomás*: «*Tudo que é predicado univocamente de muitos ou é gênero, ou espécie, ou diferença, ou acidente, ou próprio*» (I CONTRA OS GENTIOS, cap. 32).

§2. Do gênero.

145. O gênero é definido por Aristóteles como aquilo que é predicado *in quid* de muitos que diferem em espécie. "Aquilo que é predicado de muitos" é a razão comum a todo predicável: portanto, aqui não é definido o universal assumido como o material ou o substrato, mas como a razão mesma do universal, porque aquele predicado comum, a saber, a natureza ser predicada de muitos, não convém à natureza, mas à universalidade. O gênero é dito ser predicado *in quid* porque enuncia a quididade; é dito ser predicado de "muitos que diferem em espécie" porque enuncia a parte material (potencial) da quididade, contraível em diversas espécies por diferenças específicas. Assim, o gênero "animal" é predicado de muitos que diferem em espécie, isto é, dos animais racionais e brutos, enunciando uma quididade (incompleta).

Esta definição do gênero não é essencial, mas *descritiva*, pois a essência do gênero consiste na razão de universalidade, a qual se relaciona de tal modo com os inferiores, que seriam distintos em espécie, e ao modo de *quid*. Mas esta definição é trazida pela predicabilidade, a qual é paixão própria do universal, logo, explica a natureza do gênero por uma propriedade, e, portanto, é descrita. Ainda assim, pode ser reduzida à essencial dizendo-se: "o gênero é o universal que se relaciona (ou que é apto a se relacionar, caso seja trazido fundamentalmente) *in quid* com muitos que são distintos em espécie", onde a definição é trazida por um predicado superior, ou gênero, que é "universal", e por uma diferença e intrínseca, a saber, "relacionar-se de tal modo", isto, é, *in quid*, e possuir tal termo, isto é, muitos distintos em espécie.

146. O que seria o definido do gênero. O definido do gênero não é constituído do sujeito e da intenção do gênero, ou a natureza afetada pela intenção do gênero, mas é a mera forma ou a intenção do gênero, considerada não absolutamente e abstratamente, mas conotativamente ao sujeito, à natureza afetada pela intenção de gênero. Isso resulta evidente dos ditos das definições dos acidentes concretos (cf. n. 35).

147. De que modo o gênero é um todo potencial e uma parte potencial. O gênero é um todo potencial e parte assim como qualquer universal, à medida que significa um todo, mas indeterminadamente (cf. n. 127, 1; 138). Apesar disso, o gênero é dito de um modo especial um *todo* potencial com respeito à quididade específica, enquanto significa toda a espécie, mas indeterminadamente, e *parte* potencial, porque se toma neste todo como material e contraível por outra parte quididativa, a saber, pela diferença.

Com isso se esclarece também por que o gênero é dito ser assumido daquilo que é *material*, e a diferença daquilo que é *formal*: o gênero não é assumido da matéria física, pois esta é potência pura e completamente indeterminada, enquanto o gênero é dalgum modo já determinado, ainda que não por uma determinação última, mas o gênero é dito ser assumido daquilo que é material, isto é, daquilo que se encontra mais potencialmente na coisa, o que é verificado também nas coisas puramente espirituais, nas quais se distinguem virtualmente um grau superior e inferior, ou seja, em todas as criaturas. A diferença, por outro lado, é assumido daquilo que é formal, isto é, daquilo que é mais atual.

148. Quais seriam as naturezas capazes do gênero. Tudo que possui razão de todo composto por composição metafísica é capaz de possuir diferença e gênero[53]. O que não possui razão de todo, mas é parte somente, seja física essencial (matéria e forma) ou física integral (cabeça e braços) ou lógica (como a diferença) não possui *per se* razão de gênero, mas somente redutivamente. Ainda assim, a partir disso não se pode inferir que os abstratos (por abstração formal) das substâncias não são gêneros e espécies, porque ainda que sejam significados ao modo de parte, são, ainda assim, formas metafísicas totais, as quais possuem composição de gênero e diferença, como a humanidade é composta de animalidade e racionalidade.

Ad 145. *Aristóteles*: «*Γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον*» (I TÓPICOS cap. 5, 202a31; cf. Porfírio, ISAGOGE, cap. 2, 1a38).

Ad 147sqq. *Santo Tomás*: «*Mas ainda que o gênero signifique toda a essência da espécie, ainda assim, não é preciso que diversas espécies cujo gênero é o mesmo possuam uma mesma essência, porque a unidade do gênero procede da indeterminação ou indiferença, mas não de modo que aquilo que é significado pelo gênero seria uma* ***natureza*** *numericamente una em diversas espécies, à qual sobreviria outra* ***coisa****, que seria a diferença que o determina, assim como a forma determina a matéria, a qual é numericamente una, mas porque o gênero* ***significa*** *alguma forma, mas não determinadamente esta ou aquela, a qual a diferença exprime determinadamente, a qual não é outra que aquela que era significada indeterminadamente pelo gênero, e por isso o Comentador no XI METAFÍSICA diz que a matéria-prima é dita una pela remoção de todas as formas, mas o gênero é dito uno por comunidade da forma signada, donde é evidente que pela adição da diferença, tendo sido removida aquela indeterminação que era causa da unidade do gênero, restam diversas por essência as espécies. E porque, como ficou dito, a natureza da espécie é determinada com respeito ao indivíduo, assim como a natureza do gênero com respeito à espécie, daí vem que assim como aquilo que é gênero, enquanto é predicado da espécie, implica em sua significação, ainda que indistintamente, o todo que está determinadamente na espécie, assim também aquilo que é espécie, à medida que é predicado do indivíduo, é preciso que signifique aquele todo que está essencialmente no indivíduo, ainda que indistintamente, e deste modo a essência da espécie é significada pelo nome de homem, donde o homem é predicado de Sócrates*» (DO ENTE E A ESSÊNCIA, cap. 3; cf. c. 6; cf. Iª p. q. 85, art. 3, ad 2).

§4. DA ESPÉCIE.

149. A diversa acepção de espécie. O correlativo do gênero é a espécie, da qual o gênero é predicado; ela, por sua vez, é predicável dos indivíduos, e por isso inclui duas relações: uma (material) de *sujeitabilidade* ao gênero, e outra (formal) de superioridade e, consequentemente, também de *predicabilidade* para com os indivíduos.

150. A definição da espécie. A espécie enquanto *predicável* é definida pela definição *descritiva* (através da paixão própria do universal, isto é, por predicabilidade) trazida por Porfírio (ca. 232–304)

[53] Isto é, tudo aquilo que pode ser posto num predicamento, seja real ou de razão (cf. n. 173).

assim: «*a que é predicada in quid de muitos que diferem numericamente*». A definição essencial, no entanto, será: um que se relaciona com muitos inferiores e convém a eles *ut quid* completamente, isto é, como quididade completa deles. Portanto, dizemos que o constitutivo intrínseco e essencial da espécie, enquanto é o segundo predicável distinguido de outros predicáveis, é uma tal universalidade, que dita uma relação e predicabilidade a muitos inferiores que diferem só numericamente. A razão disso é que a espécie é um dos cinco predicáveis enquanto participa a razão de universal, já que estes cinco predicáveis são certa espécie de universal: logo, o constitutivo deles deve estar dentro da latitude e a razão do universal, e assim, deve ser constituído não pela sujeitabilidade (a qual se encontra apenas *per accidens* no universal enquanto tal) nem pela predicabilidade precisamente (a qual não é essência, mas somente paixão própria do universal), mas pela superioridade ou universalidade *simpliciter* (pela qual o universal formal é constituído enquanto tal). É dito "*ut quid completamente*" para distinguir a espécie do gênero, o qual dita um "*quid incompletamente*", e da diferença, a qual dita um *quale quid*. A espécie enquanto *sujeitável* é definida por Porfírio como «*a que é colocada sob um gênero assinalado, e da qual o gênero é predicado in quid*». A sujeitabilidade não dimana da universalidade da espécie precisamente tomada, muito menos a predicabilidade, da sujeitabilidade, mas a universalidade limitada e restringida é no segundo predicável uma intenção anterior e mais essencial, e a sujeitabilidade imediata ao gênero se origina dela (à medida que é assim limitada e modificada), como paixão própria dela.

151. Pode haver uma espécie verdadeiramente apenas sujeitável, mas que não é predicável de muitos, mas apenas de um só indivíduo. Pois com o nosso conceito prescindimos a diferença numérica da quididade, quer esta seja algo de positivo, como se dá nas substâncias corpóreas, as quais podem ser multiplicadas numa mesma espécie, ou algo de meramente negativo (a incomunicabilidade metafísica com inferiores), como sucede, de acordo com a doutrina tomista, nos anjos (cf. n. 152). Portanto, também a quididade angélica, a qual concebemos com um conceito positivo-negativo aos moldes duma substância corpórea, nos é observada como predicável de muitos, isto é, como espécie. Ainda assim, conhecemos depois por obra da razão que esta predicabilidade ou comunicabilidade com os inferiores deve ser negada, e por isso, existe, para nós, uma espécie de fato apenas sujeitável, não predicável de muitos, isto é, sem o exercício da universalidade (cf. n. 388, 6).

Apesar disso, não pode haver um gênero do qual seria possível somente uma espécie, pois o gênero é uma potencialidade para muitos enquanto contrários e formalmente opostos. Se, portanto, se desse somente uma espécie possível, esta potencialidade do gênero, e consequentemente o próprio gênero, seriam destruídos.

Ad 149. *Aristóteles*: «*ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη*» (X METAFÍSICA 7, 1057b7).

Ad 150. *Porfírio*: «*εἶδός ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφεροντων τωι αριτμωι εν τωι τι εστι κατηγορουμενον*» (ISAGOGE, cap. 2, 2a1) Esta definição, como o próprio Porfírio ensina, descreve a espécie especialíssima, enquanto a outra: «*εἶδόςἐστι τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος καὶ οὗτὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται*» (cap. 1, 1b44) também convém à espécie que é simultaneamente gênero.

Ad 151. Cf. texto citado ad 115 e Iª p. q. 13, 9.

§4. Do indivíduo.

152. Tríplice consideração do indivíduo. O indivíduo pode ser considerado *a)* primeiro-intencionalmente, como o ente real, *b)* segundo-intencionalmente, ou logicamente, como o ente de razão. O indivíduo *primeiro-intencionalmente* considerado, ou quanto à entidade real, pode, novamente, ser considerado de dois modos: *α*) fisicamente, e *β*) metafisicamente. O indivíduo fisicamente considerado é a unidade numérica, a qual é a unidade física *simpliciter* e absolutamente, ou o ente uno *simpliciter* e absolutamente, já que a unidade formal (genérica e específica) não é senão uma unidade ou a conveniência *secundum quid* da parte da coisa; da parte do intelecto, porém, é uma unidade absoluta de prescindência. O indivíduo *metafisicamente* considerado, ou a individuação, assumindo a individuação como o último grau metafísico, é a diferença numérica. Esta, nas substâncias corpóreas, consiste em algo de positivo acrescentado sobre a quididade, que é a relação ou a ordem transcendental (como um modo da natureza) de um indivíduo a outro da mesma espécie, segundo o anterior e o posterior; nas substâncias espirituais criadas (nos anjos) é algo meramente negativo, isto é, a incomunicabilidade metafísica da quididade com os inferiores, pois esta quididade é indivídua por si mesma, e não mediante algo adicionado sobre ela. Portanto, repugna que se diversifique e se multiplique por diferenças individuais adicionadas, isto é, que seja comunicada com inferiores.

O indivíduo *segundo-intencionalmente* considerado consta duma dupla relação de razão: a primeira é a sujeitabilidade aos predicados superiores, ou ao predicado imediato, que é a espécie indivisível, ou aos predicados mediatos, que são os gêneros, como se vê nos indivíduos genéricos, como "este animal", "este corpo", *etc.*, pois estes indivíduos são assumidos da parte da sujeitabilidade. A segunda relação de razão é a de predicabilidade, pela qual um indivíduo é predicado não de algum inferior, mas de si mesmo.

153. As definições de indivíduo. O indivíduo *primeiro-intencionalmente* fisicamente assumido é por uma definição *descritiva* definido por Porfírio através da coleção de acidentes: «*São ditos indivíduos por cada um deles consistir de propriedades cuja coleção nunca será a mesma em outro*». E quais seriam estas propriedades, ou *notas individuantes*, é indicado por este versículo:

Forma, figura, local, tempo, estirpe, pátria, nome;
Estes são aqueles sete que dois não possuem ao mesmo tempo

Estas notas não constituem a essência indivídua, mas são aquelas pelas quais ela se torna conhecida a nós – imperfeitamente, porque não atingimos quididativamente o indivíduo e a individuação ou a diferença numérica. Santo Tomás define o indivíduo assumido do mesmo modo por uma definição *essencial* (Iª p. q. 29, art. 4) assim: «*O indivíduo é o que é em si indistinto, mas distinto dos outros*». De acordo com o X Metafísica, lect. 10, o indivíduo é definido como aquilo «*que não mais se divide, nem por diferença formal, nem por material*». Assim, o que é definido nesta definição essencial é o indivíduo assumido comumente, e não algum indivíduo determinado, o qual não podemos atingir essencialmente. E do indivíduo *segundo-intencionalmente* assumido, Porfírio traz duas definições, uma da parte da predicabilidade: «*O indivíduo é aquilo que não é predicado senão de um só*», e outra da parte da sujeitabilidade: «*O indivíduo é o contido sob a espécie, já a espécie, sob o gênero*».

154. O que é o indivíduo vago. O indivíduo vago (como "algum homem", o "indivíduo homem") significa a natureza junto à individuação tomada em comum. A individuação em comum, ou diferença numérica em comum, não é uma razão universal unívoca, mas análoga, pois não possui fora de si diferenças por adição das quais seria contraída a esta ou àquela individuação, portanto, o próprio indivíduo vago (constituído da natureza e da diferença numérica como um todo e um ente completo) de cada gênero ou predicado (como o indivíduo da substância), *simpliciter* falando, é análogo, mas *secundum quid*, isto é, em razão da natureza, é unívoco. Mas se o indivíduo vago, como "algum homem" for assumido como algo de complexo, significa não um, mas dois conceitos, dos quais um (no exemplo, o conceito de homem) é unívoco, e o outro (o conceito de individuação em comum) é análogo.

A individuação assumida em comum segundo-intencionalmente, como a relação de razão de sujeitabilidade à espécie ínfima e de predicabilidade de apenas um, *simpliciter* é unívoca, pois é uma espécie de relação de razão a sujeitabilidade ínfima, a qual convém do mesmo modo a cada uma das individuações, isto é, a cada uma destas relações.

Ad 153. *Porfírio*: «*ἄτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκενἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμαοὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο*» (ISAGOGE cap. 2, 2b48). «*τὸ δὲ ἄτομον ἐφ'ένὸς μόνουτῶν κατὰ μέρος.ἄτομον δὲ λέγεται*» e «*περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦεἴδους,τὸ δὲ εἶδοςὑπὸ τοῦ γένους*» (ISAGOGE cap. 1, 2b45; 3a5).

Ad 154. *Santo Tomás*: «*O indivíduo vago, como "algum homem", significa a natureza comum com um modo determinado de existir, o qual comete aos singulares, como, a saber, que seja algo por si subsistente distinto de outros. Mas no nome dum singular designado, é significado um distinguente determinado, assim como no nome de Sócrates, esta carne e este osso. Ainda assim, há uma diferença, de que "algum homem" significa a natureza, ou o indivíduo da parte da natureza, com um modo de existir que compete aos singulares*» (Iª p. q. 30, art. 4; I SENTENÇAS, dist. 25, q. 1, art. 3 ad 1).

§5. DA DIFERENÇA.

155. A diversa acepção de diferença. A diferença é assumida *a)* como a forma ou o grau que faz diferir – e assim "racional" é o grau ou a forma que faz diferir o homem do bruto; *b)* como o efeito formal desta forma, como o constituído por esta forma que faz diferir, isto é, como o "ser distinto", ou como a pluralidade; *c)* como a relação de diferença, e esta é dupla: uma para os termos dos quais a forma faz diferir, e a outra da forma para com o próprio sujeito o qual faz diferir. E isso pode ser declarado com um exemplo: o "racional" comunicado com o animal constitui o "ser distinto" do homem para com o bruto e, consequentemente, funda a relação (real) da diferença do homem para com os brutos, e dita, além disso, uma relação (de razão) para com o homem, como convindo a ele e sendo predicável dele.

Nota. Não é o mesmo, no rigor da terminologia, "diferir" e "ser diverso", "diversidade" e "diferença", pois são ditas diversas aquelas coisas que diferem não por algo acrescentado sobre elas, mas

por si mesmas, assim como aquelas que são *primeiramente* diversas; por outro lado, são ditas diferirem aquelas que diferem de um outro por algo acrescentado a elas, e assim, não diferem por elas todas, mas convêm em algo e diferem em algo. Por isso, toda diferença ou supõe alguma conveniência, e os que não possuem nenhuma conveniência são *primeiramente* diversos. E são ditos serem primeiramente diversos os gêneros generalíssimos, ou os predicados, e as próprias diferenças, as quais, propriamente falando, não diferem, mas são a razão do diferir, e diferem por si mesmas, sem um superior unívoco em que conviriam.

156. A divisão da diferença. A diferença (segundo qualquer destas acepções em que seja tomada) é dividida em *essencial*, ou diferença propriíssima, e em *acidental*. A acidental subdivide-se em acidental *inseparável*, ou diferença própria, e acidental *separável*, ou comum, pois toda forma que faz diferir ou é essencial, isto é, estritamente pertinente à quididade, como "racional", ou acidental, isto é, fora da qualidade. Se essencial, é maximamente própria; se acidental, esse acidente é ou separável, ou inseparável: se inseparável, é próprio e faz diferir propriamente; se separável, é comum também a outros e faz diferir comumente. Por "acidente inseparável" entende-se aqui não somente aquele que é inseparável, porque é radicado na própria quididade, e dimana dela e é absolutamente necessariamente conectado com ela, assim como a risibilidade é conectada com a quididade humana, mas entende-se também qualquer acidente inseparável, por mais que não seja conectado necessariamente com a quididade, contanto que inera imovelmente, assim como são a cicatriz de ferida, a aduncidade do nariz, o masculino e o feminino, e a própria individuação da substância corpórea[54].

A diferença *propriíssima*, se for assumida como a relação da forma para com o sujeito o qual faz diferir, é a diferença que é o *terceiro predicável*.

157. Divisão da diferença em propriíssima, própria e comum é análoga. Pois essa divisão da diferença se faz segundo o mais e o menos, pois a diferença propriíssima é mais diferença que a própria, e esta é mais que a comum, e por isso a razão da diferença convém a cada uma de modo diverso.

158. Definição de diferença. A diferença, enquanto é um terceiro predicável, é definida por uma definição *descritiva* através de seu próprio assim: A diferença é aquilo que é predicado *in quale quid* de muitos[55]. Esta definição se converte numa *essencial* assim: A diferença é o universal que se relaciona com os seus inferiores como convindo a eles *in quale quid*. A diferença é dita ser predicada "*in quid*", porque significa parte da quididade, e é dita ser predicada "*in quale*" porque significa uma parte determinada da quididade e que qualifica a outra parte, a saber, o grau genérico.

Concorrem três relações para se constituir a diferença lógica: uma relação para com o *gênero*, o qual a diferença contrai e sobre o qual adiciona algo; para com a *espécie*, a qual constitui contraindo o gênero e segregando a espécie de outras; para com os *inferiores*, dos quais é predicada *in quale quid*, os quais são os próprios inferiores da espécie, pois destes somente é predicada *in quale*.

---

[54] A individuação da substância corpórea está fora da quididade, isto é, fora da natureza específica, e não dimana da quididade, mas é alg adicionado sobre ela, mas que não está fora da substância, mas é embebida nela, pois os indivíduos diferem essencialmente, e por isso é um acidente predicável, não predicamental (cf. n. 163).

[55] Porfírio apresenta a definição assim: «*O que é predicado in quale quid de muitos e dos que diferem em espécie*», mas assim é definida somente a diferença subalterna, a menos que queiramos interpretar a sua definição assim: o que é predicado *in quale quid* de muitos, *mesmo se* tais forem diferentes em espécie.

A diferença não possui razão de universal lógico formalmente dito por uma relação para com a espécie, mas para com os inferiores, ainda que concomitantemente possua uma ordem para com a espécie como para um universal com o qual se converte, pois a formalidade da universalidade é assumida por ordem ao seu correlativo, e o correlativo do universal formalmente dito são os inferiores.

A diferença não se relaciona com esta e aquela diferença como com os inferiores do terceiro predicável (por exemplo, o racional com este e aquele racional), mas com os inferiores contidos sob a espécie que constitui. Por exemplo, o racional relaciona-se com Pedro e Paulo como com inferiores, pois a predicabilidade do terceiro predicável é *in quale quid*: logo, somente devem ser constituídos como inferiores aqueles com respeito aos quais a diferença se toma como algo superior e dos quais pode ser predicada *in quale*; ora, não se toma *in quale* com respeito a esta ou àquela diferença, mas somente com respeito aos indivíduos da espécie.

As diferenças superiores e genéricas não são incluídas nas inferiores (por exemplo, "sensível" não é incluído em "racional"), nem são predicadas formalmente ou essencialmente delas. Por isso, quando se diz: "o racional é sensível", o sensível é predicado do racional materialmente ou acidentalmente apenas. Eu posso perfeitamente conceber o racional sem conceber o sensível (e mesmo sem conceber o animal), pois o racional dita apenas um modo de inteligir, passando de um a outro.

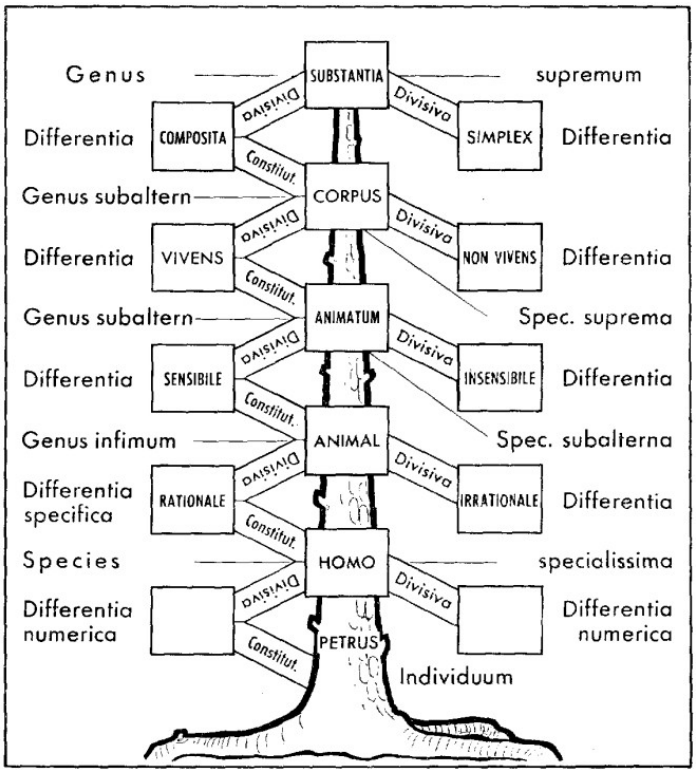
Ad 155 sq. *Santo Tomás*: «*Aristóteles assinala dois modos [pelos quais se diz "diferente"], dos quais o primeiro é que algo é propriamente dito diferente à medida que duas coisas que "são o mesmo em algo", isto é, convêm em algo uno, são diversas, quer convenham em algo numericamente uno, assim como Sócrates sentado [é diferente] de Sócrates não sentado, quer convenham em algo uno em espécie, assim como Sócrates e Platão no homem, quer em algo uno em gênero, assim como o homem e o asno no animal, quer em algo uno segundo a proporção, assim como a quantidade é uma qualidade no ente [διάφορα δὲ λέγεται ὅς' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ ἀλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ: V METAFÍSICA, lect. 9, 1018a12]. Com isso, fica claro que todo diferente é diverso, mas o inverso não se dá, pois aqueles diversos que em nada convêm não podem ser propriamente ditos diferentes, porque não diferem por um outro, mas por si mesmos, enquanto o diferente é dito o que difere por algum outro. O segundo modo é enquanto o diferente é assumido comumente como o diverso, e assim são ditos diferentes também aqueles que possuem um gênero diverso e em nada comunicam. E depois ele ensina a quais coisas convém o ser diferente segundo o primeiro modo, que é próprio, pois é preciso que aqueles que são propriamente ditos diferentes convenham em algo uno, enquanto aqueles que convêm em espécie não se distinguem senão por diferenças acidentais, como Sócrates branco ou justo e Platão negro ou músico, ao passo que os que convêm em gênero e são diversos na espécie diferem por diferenças substanciais; por sua vez, são proprissimamente ditos diferentes aqueles que são os mesmos pelo gênero e diversos segundo a espécie*» (V METFÍSICA, lect. 12, n. 916sq; cf. X lect. 4, n. 2017sqq; Iª p. q. 3, art. 8 ad 3º; q. 90, art. 1, ad 3º; I CONTRA OS GENTIOS, cap. 17; DA POTÊNCIA, q. 7, art. 3, ad 2º). *Porfírio* trata da diferença no cap. 3 do ISAGOGE.

Ad 158. *Aristóteles*: «*ὅτι ἡ μὲν διαφορὰ ποιότητα τοῦ γένους ἀεὶ σημαίνει*» (IV TÓPICOS, cap. 6, 128a26). *Porfírio*: «*Ὁρίζονται δὲ αὐτὴν καὶ οὕτως· διαφοράέστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντωντῷ εἴδειέν τῷ ποῖόν τί ἐστι κατηγορούμενο*» (ISAGOGE 3, 3b32).

§6. DA ORDENAÇÃO DOS GÊNEROS E DAS ESPÉCIES.

159. A árvore de Porfírio. O gênero é dividido em *supremo*, *ínfimo* e *subalterno*, e do mesmo modo a espécie e a diferença. A diferença ínfima (a única que é espécie em *sentido estrito*, e unicamente da qual vale a definição do n. 150) é dita também espécie *especialíssima*, e a diferença ínfima, diferença *específica*. A "árvore de Porfírio" põe ante os olhos a coordenação dos gêneros, das espécies e das diferenças.

A substância é o gênero supremo, o qual se divide pelas diferenças de "composto" e de "simples"; pela diferença de "composto" é constituído o corpo, o qual se divide por "vivente" e "não vivente"; pela adição da diferença de "vivente" ao corpo, constitui-se o animado, *etc.*, como se vê o bastante bem no esquema abaixo:



Arbor Porphyrii.

160. Evolução da árvore de Porfírio. Pela diferença de "simples" é constituído o espírito (a substância espiritual), sob o qual deveriam ser postas como sob um gênero as diversas espécies de anjos. O corpo não vivente é o mineral, sob o qual deveriam ser postas as espécies e os gêneros de minerais; o animado insensível é a planta, sob a qual serão contidos os gêneros e as espécies das diversas plantas; o animal irracional é o bruto, sob o qual devem ser ordenados os gêneros e as espécies dos brutos, os quais são todos omitidos no esquema.

Atenta-te contra a distinção dada pelos darwinistas e os monistas que intercede entre a *espécie* e a *variedade* (Rasse, race). As espécies são *essencialmente* diversas; as variedades que se obtêm dentro da mesma espécie não diferem entre si senão *acidentalmente*.

Aquele evolucionismo que remove a distinção específica das coisas (o darwinismo) destrói a árvore de Porfírio. A árvore de Porfírio é radicalmente suplantada pelos monistas mecânicos, os quais ensinam que todas as coisas são constituídas de atos da mesma espécie, e coisas diversas não se distinguem entre si senão segundo uma diversa disposição dos átomos. *A fortiori*, a árvore de Porfírio é destruída por aqueles monistas (os panteístas) que não consideram uma distinção específica (individual) das coisas (cf. FILOSOFIA NATURAL, tese III).

§7. DO PRÓPRIO.

161. As diversas acepções do próprio. Porfírio pôs quatro acepções de próprio: 1. é dito próprio o que convém somente à espécie, mas não a todo indivíduo dela, como o ser gramático ou médico [convém somente ao homem]; 2, o que, ao inverso, convém a todo indivíduo, mas não somente a espécie, assim como ao homem convém o ser bípede; 3. o que convém somente à espécie e a todo indivíduo, mas não sempre, como a todo homem compete o uso da fala, mas não sempre; 4. o que é *maximamente próprio*, o qual convém *somente* à espécie, a *todo* indivíduo e *sempre*, como o homem ser risível. E este é máxime o próprio, porque se converte plenamente com o seu sujeito.

Assim, toda razão do próprio é explicada dalgum modo por ordem à espécie (e ao gênero, pois o próprio segue não somente a espécie ínfima, mas também a razão genérica, como a gravidade é o próprio do corpo). E a razão perfeita do próprio é assumida da perfeita conveniência e adequação com a espécie ou a natureza e as coisas contidas sob a espécie; ora, só é dito conversivelmente quando é concomitante à natureza, onde quer que esteja, e não se encontra fora dela, pois caso se encontre em outras, não seria perfeitamente próprio daquela, mas também comum a outras. Mas para que algum acidente perpetuamente se concomite a algum sujeito e não esteja fora dele, é preciso que possua sua raiz em tal sujeito e dimane dele. O acidente próprio às vezes pode ser comunicado também com outro, mas *imperfeitamente*. Portanto, o próprio não é dito senão relativamente ao sujeito no qual inere perfeitamente, enquanto conjunto a seu princípio próprio, não relativamente àquele no qual inere imperfeitamente e como que participativamente. Um exemplo seria a qualidade química, a qual está no elemento como num sujeito próprio, mas no misto participativamente (cf. n. 405–408).

Esta enumeração é adequada, pois das três condições que são requiridas para o próprio, a saber, o "a todo", "somente a", "sempre", ou todas convêm, ou falta alguma. Se convêm todas, é próprio *simpliciter* e do quarto modo; se falta alguma, ou falta a primeira, a saber, de modo que não convenha a todo – e assim é o próprio do primeiro modo; ou falta a segunda, de modo que não convenha somente a ela – e assim é próprio do segundo modo; ou falta a terceira – e assim é próprio do terceiro modo. Se todas faltam, de nenhum modo é próprio.

O diviso desta divisão não é o próprio que é o quarto predicável, mas a razão do próprio comumente dito, a qual consiste numa relação de conveniência a um com exclusão de outros, ou de todos,

ou mesmo de não todos (o próprio do segundo modo). O próprio que é o quarto predicável é o próprio *simpliciter* e do quarto modo.

A divisão pela qual o próprio comumente dito se divide nestes quatro modos de próprio é análoga.

162. O próprio *simpliciter* é definido por Porfírio como «*o que convém a todo, somente e sempre*», e por Aristóteles como «*o que não indica a essência da coisa, mas inere somente a ela e é predicado conversivelmente*». Em ambas as definições é explicado mais o substrato do quarto predicável: a natureza a que é afixada a intenção do quarto predicável (o universal materialmente assumido), isto é, a propriedade, ou a paixão própria, do que a intenção mesma do quarto predicável lógico. Se, no entanto, na definição de Porfírio, "convém" é assumido como "é predicado" ou "pode ser predicado", e o "a todo" é assumido distributivamente pelos inferiores, esta definição se torna segundo-intencional, e assim o próprio, assumido como o quarto gênero predicável lógico, pode ser definido assim: o próprio é o que é predicado *in quale*, acidentalmente e necessariamente de muitos.

Nota: *a)* o próprio *simpliciter* deve resultar da essência tomada *reduplicativamente*, enquanto é tal essência. Por exemplo, a gravidade não resulta do homem enquanto é homem, mas enquanto é corpo: portanto, é próprio do corpo, não do homem; *b)* devem distinguir-se o próprio *físico*, o qual difere realmente da coisa da qual é próprio, e o próprio *metafísico*, o qual não difere realmente. A risibilidade radical, ou a exigência de se ter a risibilidade, identificada com a natureza humana, é o próprio metafísico: este não pode ser separado nem divinamente da natureza de que é próprio; *c)* podem também ser distinguidas a essência física e a essência metafísica, onde a essência *física* é a essência enquanto se encontra na natureza das coisas, sem nenhuma prescindência, e a essência *metafísica* é a essência precisamente assumida (a quididade), a qual prescinde não somente da diferença numérica, mas também de todos os próprios metafísicos, e não enuncia senão aquelas notas que são postas na definição metafísica. A essência metafísica é aquilo *primeiramente* pelo qual a coisa é constituída. É da essência metafísica como duma raiz donde dimanam todos os próprios.

Ad 161 sq. *Porfírio*: «*Τὸ δὲ ἴδιονδιαιροῦσι τετραχῶς· καὶ γὰρ ὃ μόνῳ τινὶ εἴδεισυμβέβηκεν, εἰ καὶ μὴ παντί, ὡς ἀνθρώπῳ τὸ ἰατρεύεινἢ τὸ γεωμετρεῖν· καὶ ὃ παντὶ συμβέβηκεντῷ εἴδει,εἰ καὶ μὴ μόνῳ, ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι δίποδι· καὶ ὃ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ποτέ, ὡς ἀνθρώπῳ παντὶ τὸ ἐν γήρᾳ πολιοῦσθαι.τέταρτον δέ,ἐφ'οὗσυνδεδράμηκεντὸ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ἀεί,ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ γελαστικόν*» (Isagoge c. 4, 4a14). *Aristóteles*: «*Ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος*».

§8. Do acidente.

163. As diversas acepções de acidente. O acidente é assumido: 1. como o acidente *predicamental* – e assim se opõe à substância e significa aquilo ao qual compete o não ser por si, mas o inerir; 2. como o acidente *predicável* – e assim se opõe à quididade ou à essência metafísica, e significa tudo o que convém à coisa ou é predicado da coisa, de modo que esteja fora da sua essência metafísica. O acidente predicável é duplo: *a)* o acidente *próprio*, o qual assim está fora da quididade, que, ainda

assim, seria necessariamente conectado com a quididade, porque é causado a partir dos princípios da quididade, assim como a gravidade é causada a partir dos princípios da corporeidade, de sorte que a essência do corpo não se mantenha sem a gravidade (ao menos a radical); *b)* o acidente *não próprio*, ou o acidente *contingente*, o qual não é necessariamente conectado com a quididade – e este constitui o quinto predicável, sobre o qual tratamos aqui.

164. A definição do acidente assumido como o quinto predicável é trazida assim por Porfírio: o que se faz presente e ausente sem a corrupção do sujeito. Esta definição convém ao substrato ou à primeira intenção deste quinto predicável, mas pelo nome do substrato do quinto predicável entendemos não apenas a primeira intenção real, mas todo predicado acidental, ainda que seja um ente de razão, como o ser visto, o ser juiz, *etc.* Esta definição é acomodada à segunda intenção do acidente, se nela se exprime a própria predicação: O acidente é o que é predicado de muitos como um predicado que se faz presente e ausente para além da corrupção do sujeito.

Nesta definição, "corrupção do sujeito" deve ser entendida não da corrupção física do sujeito, mas da resolução da razão específica dele, de sorte que o sentido da definição seja: o que se faz presente ou ausente, mantida a espécie, pois o acidente estritamente dito, assumido como o quinto predicável, é duplo: um é *separável* do sujeito, ou seja, do indivíduo, como o sentar, o caminhar, e outro é *inseparável*, como o masculino e o feminino[56] e a própria individuação. Estes são inseparáveis do indivíduo, mas são separáveis da quididade ou da razão específica, pois a natureza humana se conserva no homem e na mulher, neste e naquele indivíduo, mas não se mantém sem a risibilidade (ao menos a radical).

Ad 163 sq. *Porfírio*: «Συμβεβηκὸς δέἐστιν ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦὑποκειμένουφθορᾶς» (ISAGOGE, cap. 5, 4a24). Aristóteles: «Συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ μηδὲν μὲν τούτων ἐστί, μήτε ὅρος μήτε ἴδιον μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι, καὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν» (I TÓPICOS cap. 5, 102b4; cfr. V METAFÍSICA, 30, 1025a14). *Santo Tomás*: «*Três são os gêneros dos acidentes: uns são causados a partir dos princípios da espécie – e estes são chamados "próprios", assim como o risível para o homem; outros são causados a partir dos princípios do indivíduo, e isso se diz porque ou possuem uma causa permanente no sujeito – e estes são os acidentes inseparáveis, assim como o masculino e o feminino e outros do tipo; já outros possuem uma causa não permanente no sujeito – e estes são os acidentes separáveis, como o sentar e o caminhar. Agora, é comum a todo acidente que não seja da essência da coisa, e assim não cai na definição da coisa, donde da coisa entendemos o que ela é, sem que entendamos algum dos acidentes dela, mas a espécie não pode ser inteligida sem os acidentes que se seguem aos princípios da espécie, mas pode ser inteligida sem os acidentes do indivíduo, até os inseparáveis, enquanto não somente a espécie, como também o próprio indivíduo pode existir sem os separáveis*» (DA ALMA, art. 12, ad 7; DAS CRIATURAS ESPIRITUAIS, art. 11).

---

[56] Cf. *M. Thiel*, VERHÄLTNIS DER BEIDEN GESCHLECHTER ZUR MENSCHL. WESENHEIT UND ZUEINANDER IN ALLGEMEIN PHILOSOPHISCHER BETRACHTUNG, DthErib 12 (1934) 3–36.

Questão III: *Dos predicamentos.*

Artigo I.
DOS ANTEPREDICAMENTOS.

§1. Dos antepredicamentos em geral.

165. O que seriam os antepredicamentos. Os antepredicamentos são preâmbulos e pré-requisitos para se ordenarem os predicamentos. Enumeram-se quatro antepredicamentos. O primeiro predicamento é a divisão dos unívocos, dos equívocos e dos denominativos. O segundo antepredicamento é a distinção dos complexos e dos incomplexos. O terceiro antepredicamento é a distinção daqueles que *estão em* um sujeito, ou que inerem como acidentes, e daqueles que *são ditos de* um sujeito, ou seja, dos superiores ou dos universais que são predicados dos inferiores como de sujeitos – e de acordo com esta distinção Aristóteles propõe quatro combinações possíveis: uns são ditos de um sujeito, mas não estão em um sujeito (as substâncias universais, as quais são predicadas dos inferiores, mas não inerem); outros estão em um sujeito, mas não são ditos de um sujeito (os acidentes singulares, os quais inerem, como esta brancura, mas não são predicados, porque não são superiores; cf. n.136); outros nem são ditos de um sujeito, nem estão em um sujeito (as substâncias singulares, como este homem); outros são ditos de um sujeito e estão em um sujeito (os acidentes universais, como branco). O quarto antepredicamento é a distinção daqueles que pertencem à linha reta dos predicamentos, e daqueles que pertencem à lateral, o que Aristóteles explica através de duas regras antepredicamentais. A primeira regra é: quando algo é predicado de um sujeito, tudo que for dito do predicado é dito do sujeito (pelo nome de predicado entende-se o superior ou o mais universal, enquanto pelo nome de sujeito, o inferior). A segunda regra é: gêneros não subalternados (isto é, dos quais um não é posto sob o outro) não possuem as mesmas diferenças essenciais (ainda assim, às vezes possuem as mesmas *nominalmente*, como quando a substância e a qualidade são divididas em material e imaterial).

166. A razão dos antepredicamentos. A razão do primeiro antepredicamento é que o ente é dito dos dez predicamentos não univocamente, mas *equivocamente*, ou analogicamente, enquanto nos predicamentos os superiores são ditos *univocamente* dos inferiores, e um predicamento é dito *denominativamente* do outro, ou é *denominado* por ele (assim como a substância é denominada qualificada, quantificada, *etc.*, pelo predicamento da qualidade, da quantidade, *etc.*), e por isso, antes da ordenação dos predicamentos, devem-se distinguir e definir os equívocos (análogos), os unívocos e os denominativos.

Os *denominativos* são aqueles que assumem de algo a apelação de seu nome, diferindo somente no caso. São três as condições dos denominativos: a primeira, que o denominativo seja derivado da forma denominante, não essencialmente, como o homem da humanidade, mas acidentalmente, como o forte da fortaleza, o justiço da justiça; a outra, que o denominativo e a forma denominante difiram no caso ou terminação; a terceira, que o denominativo e aquilo do qual é derivado signifiquem a

mesma coisa ou forma, mas não do mesmo modo, mas aquele em concreto, já este em abstrato[57]. Dos *equívocos* (análogos) e dos *unívocos* se falará no parágrafo seguinte.

A razão do segundo antepredicamento é que nos predicamentos não são postos *complexos*, ou agregados de muitas coisas, assim como "homem branco" é um agregado de homem (substância) e brancura (qualidade), mas somente coisas incomplexas, das quais cada uma constitui apenas uma essência. A razão do terceiro antepredicamento é que um predicamento é *substância*, enquanto os demais são *acidentes*, e porque em cada predicamento as coisas devem ser ordenadas segundo a *predicação* e a *sujeição*, a começar dos mais universais e descendo aos mais singulares. A razão do quarto predicamento é que ao se ordenarem os predicamentos é preciso dispôr tanto os gêneros e as espécies, os quais constituem a linha reta do predicamento, quanto as diferenças divisivas e constitutivas deles, as quais constituem a linha lateral; cf. a árvore de Porfírio (n. 159sq), a qual exibe a ordenação do predicamento da substância.

Ad 165sq. *Aristóteles* trata do primeiro antepredicamento no CATEGORIAS cap. 1; cf. text. Cit. ad 20. Ib. cap. 2 trata do segundo e do terceiro antepredicamento; cfr. text. ad 20, e: «*Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, οἷον ἄνθρωπος ...τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, οἷον ἡ τὶς γραμματικὴ ... τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, οἷον ἡ ἐπιστήμη ... τὰ δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος*» (CATEGORIAS, cap. 3, 1b10); em outra edição: ibi. 1b16.

§2. DOS UNÍVOCOS E DOS EQUÍVOCOS, OU DOS ANÁLOGOS EM ESPECIAL.

167. Divisão. O termo universal estritamente dito, ou *unívoco*, é o que significa uma razão *simpliciter* una que convém a muitos distributivamente (um em muitos). Se a razão significada não é *simpliciter* una, o termo é dito *equívoco*. O equívoco é equívoco *simpliciter* se a razão significada de nenhum modo é una, mas apenas o nome, isto é, o termo oral é uno, porque, no caso, não se encontra nos objetos razão alguma por que seriam designados pelo mesmo termo o equívoco é chamado também de equívoco *por acaso.* O exemplo seria "cão": o cão que ladra e a constelação de cão. Por outro lado, se a razão significada, embora seja *simpliciter* diversa, ainda assim é dalgum modo una, ou una *secundum quid*, também o termo é equívoco apenas *secundum quid*, ou equívoco *por conselho*, porque, neste caso, encontra-se nos objetos uma razão por que sejam designados por um e o mesmo termo. Esta razão é a unidade *secundum quid*, ou a conveniência *secundum quid*. O termo equívoco *secundum quid* é chamado *análogo*.

O termo análogo é análogo *segundo uma analogia intrínseca* se a razão significada é una *secundum quid intrinsecamente*. O termo análogo segundo a analogia intrínseca é dito análogo por analogia de *proporcionalidade própria*, pois não pode ocorrer que a razão significa seja una *secundum quid* intrinsecamente a não ser enquanto é una proporcionalmente, isto é, segundo a igualdade de duas

[57] Distinguem-se a denominação intrínseca e a extrínseca: aquela põe algo no sujeito, já esta, nada, como quando a parede é denominada "vista" ou "à direita".

proporções entre si, mas de modo que se encontre propriamente em cada analogado, isto em, em cada um dos quais é predicado o termo análogo, pois esta razão deve ser essencialmente, isto é, segundo suas notas quididativas, *simpliciter diversa*, do contrário, dar-se-ia uma univocação (o termo seria unívoco), e, apesar disso, deve ser *uma e a mesma intrinsecamente* essencialmente *secundum quid*, do contrário se daria uma pura equivocação. Isso, entretanto, não se pode obter senão enquanto cada razão assim essencialmente diversa exprime mediante as suas notas a mesma proporção, pois as notas de cada razão, consideradas absolutamente, são *simpliciter* diversas, como foi dito: portanto, o único meio para se obter uma conveniência intrínseca é estas notas diversas se tomarem igualmente umas para com as outras. Um exemplo disso seria "princípio", o qual é dito analogicamente do ponto com respeito à linha e da causa com respeito ao efeito: o ponto e a linha, a causa e o efeito são notas completamente diversas; todavia, assim como do ponto procede a linha, assim também da causa procede o efeito: é designada pelo nome de "princípio" a mesma habitude ou *proporção*. Nem se pode dizer que se poderia dar uma analogia intrínseca com a conveniência sendo segundo uma nota essencial, já a desconveniência, segundo outra, pois assim resultaria uma pura equivocação, assim como se pode ver no termo "cão", o qual é dito equivocamente do animal e da constelação, os quais convêm na nota essencial da corporeidade, a não ser que se dê uma conveniência proporcional na nota desconveniente.

O termo análogo é análogo segundo uma analogia *extrínseca* se a razão significada é una *secundum quid* extrinsecamente, isto é, conotando algo extrínseco, ou por conta dalguma similitude ou conveniência acidental – donde se toma uma analogia de *proporcionalidade imprópria*, a qual é a mesma que o tropo ou a metáfora; ou por conta dalgum nexo causal – donde se toma uma analogia de *atribuição*. Em ambos os casos a razão significada pelo termo análogo se encontra formalmente apenas em um analogado, o qual é por isso chamado o analogado *principal*, pelo qual os demais (os analogados menos principais) são extrinsecamente denominados. Mas na analogia de proporcionalidade imprópria, por conta dessa similitude acidental, toma-se uma proporcionalidade acidental, a qual é exposta no termo análogo, mas na analogia de atribuição os analogados menos principais se relacionam causalmente, segundo diversas habitudes causais, com o analogado principal como com um termo. Um exemplo do primeiro seria "Cristo", à medida que é chamado analogicamente de "leão" por conta da similitude acidental com o leão na razão de fortaleza; a razão do leão, no entanto, se encontra formalmente apenas na besta, da qual Cristo é extrinsecamente denominado analogicamente, com uma denominação que significa uma proporcionalidade acidental: a fortaleza, a qual ocorre a Cristo, é similar à fortaleza do leão, ou, assim como o leão se toma no modo de agir, assim também Cristo. Exemplo do segundo seria "saudável", à medida que é dito do animal, do remédio, da cor *etc.*: é dito formalmente intrinsecamente e primeiramente do animal, e dos outros posteriormente segundo uma denominação extrínseca em função de habitudes causais, conforme o alimento causa a saúde do animal, enquanto a cor é causada por ela ou a manifesta (cf. outro exemplo no n. 918, 2).

A analogia de atribuição é ou de um (ou de muitos) a um só, isto é, ao analogado principal (exemplo: "saudável" enquanto é dito do alimento e do animal) ou é de dois ou mais entre si por ordem a um terceiro, isto é, ao analogado principal (exemplo: "saudável" à medida que é dito do alimento e da cor).

168. Definições. Aristóteles define os unívocos como aqueles «*cujo nome é comum e a razão da substância significada por esse nome é a mesma*", e os equívocos como aqueles «*cujo apenas o nome é comum, mas a razão da substância significada por esse nome é diversa*». Estas definições definem

os unívocos univocados e os equívocos equivocados, isto é, as coisas e os conceitos significados por um termo unívoco ou equívoco, ao passo que nós, no n. 167, falaremos mais do unívoco univocante e do equívoco equivocante, isto é, do termo unívoco e equívoco. Nestas definições de Aristóteles, "nome" é assumido amplamente como qualquer termo significado, e "substância" é assumida como a essência.

De modo parecido definimos os análogos por analogia de *atribuição* ou de proporção: aqueles cujo nome é comum, mas a razão significada é a mesma segundo o termo, mas diversa segundo as relações para com ele; e os análogos por analogia de proporcionalidade: aqueles cujo nome é comum, mas a razão significada é a mesma segundo a igualdade de duas proposições entre si. E conforme esta razão se encontra em ambos os analogados propriamente, ou só em um propriamente, ao tempo que nos outros apenas metaforicamente, dá-se uma analogia de proporcionalidade própria ou imprópria, respectivamente.

A analogia tomada abstratamente pode ser definida assim: a habitude de diversos objetos (os conceitos) entre si, em virtude da qual são designados pelo mesmo termo; e a analogia de atribuição: a habitude de um ou de muitos a algo uno, em virtude do qual o termo que convém a este em sentido próprio e estritamente também é dito daquele ou daqueles. E se, por um lado, a analogia de atribuição é uma simples proporção ou relação, a analogia de proporcionalidade é uma igualdade de *duas proporções entre si*.

169. Corolários. 1. Portanto, os análogos de atribuição e de proporcionalidade imprópria não podem possuir um conceito uno, mas possuem muitos com uma mera unidade de conotação, sendo a única característica pela qual diferem dos puramente equívocos. Os análogos de proporcionalidade própria, de outra forma, possuem um conceito uno *secundum quid*, prescindido imperfeitamente dos inferiores, pois assim como o conceito unívoco dos inferiores abandona perfeitamente as diferenças com uma prescindência perfeita, assim também o análogo as abandona imperfeitamente, confundindo-as entre si numa razão proporcionalmente única, que é a única que ele explica, e por isso o conceito unívoco contém somente em potência as diferenças de seus inferiores, já o conceito análogo contém as diferenças em ato, implicitamente e confusamente (cf. n. 174–177).

2. Logo, é falsa a doutrina de Suárez em que ele ensina que nos que são análogos segundo certa analogia de atribuição, a razão significada não está intrinsecamente apenas no analogado principal, mas também nos outros, mas dependentemente do primeiro analogado, e que a analogia de proporcionalidade sempre inclui algo de metáfora e de impropriedade[58].

170. Escólios. 1. Quanto à analogia de atribuição e de proporcionalidade imprópria, concedemos que os analogados menos principais possuem algo intrínseco, mas não pelo qual seriam analogicamente denominados, mas pelo qual se relacionam ou conotam o analogado principal, de modo que possam ser denominados extrinsecamente por eles. Este intrínseco pelo qual conotam é ou o nexo causal (na analogia de atribuição) ou alguma similitude acidental, enquanto um se toma em seu modo de ser ou de agir parecidamente com o outro em seu modo, donde se toma uma proporcionalidade. Comentando o assunto, Santo Tomás diz: «*Ainda que a saúde não esteja na medicina nem na urina, ainda assim, há em ambas algo por meio do qual aquela faz, e esta significa a saúde*» (Iª p. q. 16, 6).

---

[58] DISPUTAS METAFÍSICAS, disp. 28, sect. 3, n. 11 e 14.

2. A analogia de proporcionalidade própria muitas vezes contém virtualmente a analogia de atribuição, porque muitas vezes intercede uma gradação segundo o mais e o menos entre diversos analogados, à medida que um acrescenta algo sobre o outro, de modo que um dependa essencialmente do outro. Quando isso ocorre, se por impossível um não fosse denominado intrinsecamente como tal, seria denominado extrinsecamente tal pelo outro segundo uma analogia de atribuição. Assim, a analogia pela qual o ente é dito de Deus e das criaturas, da substância e do acidente, é formalmente de proporcionalidade, mas virtualmente de atribuição (cf. n. 177, 3).

Bibliografia ad 167–170: *T. Barth*, ZUM PROBLEM DER EIDEUTIGKEIT, Phj 55 (1942) 300–321. *F. A. Blanche*, LA NOTION D'ANALOGIE DANS LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS D'AQUIN, RSPhTh 10 (1921) 169–193. *B. Landry*, L'ANALOGIE DE PROPORTION CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN, RNSph 24 (1922) 257–280. *Id.* L'ANALOGIE DE PROPORTIONNALITÉ CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN, l. c. 454–464. *E. Laurent*, QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'ANALOGIE, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 5 (1938) 168–184. *J. Le Rohellec*, DE FUNDAMENTO METAPHYSICO ANALOGIAE, DthPlac 29 (1926) 77–101; 664–691. *P. M. De Munnynck*, L'ANALOGIE MÉTAPHYSIQUE, RNSPh (1923) 129–153. *T. L. Penido*, LE RÔLE DE L'ANALOGIE EM THÉOLOGIE DOGMATIQUE, Bibliothèque thomiste 15, Paris 1931.

Ad 167sq. *Aristóteles*: vide supra ad 20. *Santo Tomás*: «*Algo é predicado de diversas coisas de muitas maneiras: às vezes segundo uma razão completamente a mesma – e então é dito ser predicado delas* ***univocamente****, assim como o animal o é do cavalo e do boi; às vezes segundo razões completamente diversas – e então é dito ser predicado delas* ***equivocamente****, assim como o cão da constelação e do animal; às vezes segundo razões que são parcialmente diversas e parcialmente não diversas: diversas à medida que importam diversas habitudes, e unas conforme diversas habitudes são referidas a algo uno e o mesmo – e esse é dito ser predicado* ***analogicamente****, isto é, proporcionalmente, enquanto cada um é referido àquele algo uno segundo uma habitude*» (IV METAFÍSICA, lect. 1, n. 535). «"*Segundo a analogia"... nada mais quer dizer que "segundo a proporção", pois a conveniência segundo a proporção pode ser duas (e, de acordo com isso, toma-se duas comunidades de analogia), pois há certa conveniência entre coisas que possuem uma* ***proporção*** *mútua, à medida que possuem uma determinada distância ou outra habitude uma para com a outra, assim como o binário com a unidade, enquanto é o dobro dele; a conveniência também às vezes é tomada mutuamente entre os quais não há proporção, mas mais* ***similitude mútua de duas proporções****, assim como o senário convém com o quaternário em que, assim como o senário é o dobro do ternário, assim também o quaternário, do binário: portanto, a primeira conveniência é a de* ***proporção****, já a segunda, de* ***proporcionalidade****, donde também, segundo o modo da primeira conveniência, encontramos algo analogicamente dito de dois dos quais um possui uma habitude para com o outro, assim como o ente é dito da substância e do acidente a partir da habitude que a substância e o acidente possuem, e o saudável é dito da urina e do animal por a urina possuir uma habitude para com a saúde do animal; às vezes, porém, algo é dito analogicamente do segundo modo de conveniência, assim como o nome da visão é dito da visão corporal e do intelecto, porque assim como a visão está no olho, assim também o intelecto está na mente*» (DA VERDADE, q. 2, art. 1; cf. art. 3 ad 4º; I ÉTICA, lect. 7, n. 95sq). «*É dito ser predicado analogicamente o que é predicado de muitos cujas razões e definições são diversas, mas são* ***atribuídos*** *a algo uno e o mesmo, como o saudável... é dito da urina como dum sinal da saúde, do corpo como do sujeito, e do remédio como duma causa, mas todas estas razões são atribuídas a um único fim, a saber, à saúde*» (DOS PRINCÍPIOS DA NATUREZA, perto do fim; cfr. DA

VERDADE, q. 21, art. 4 ad 2º). «*Algo é dito analogicamente de três maneiras: ou* ***segundo somente a intenção, e não segundo o ser*** *[É analogia de atribuição, cfr. Caetano no DA ANALOGIA DOS NOMES, cap. 2, n. 21 <ed. Zammit, Romae 1934>] – e isso é quando uma intenção se refere a muitos segundo o anterior e o posterior, porém ela não possui o ser senão em um só, assim como a intenção da saúde… ou* ***segundo o ser e não segundo a intenção*** *[Esta é chamada por alguns de* ***analogia de desigualdade****; cf. Caetano cap. 1, n. 3 sqq.: «são, na verdade, unívocos», ib. n. 7] – e isso ocorre quanto muitos se igualam na intenção de algo comum, mas esse comum não possui um ser de uma mesma razão em todos [O corpo nos corruptíveis e nos incorruptíveis]… **ou segundo a intenção e segundo o ser** [É a analogia de proporcionalidade (própria). Caetano cap. 3 n. 30] – e isso é quando nem se igualam numa intenção comum, nem no ser, assim como o ente é dito da substância e do acidente, e de tais é preciso que a natureza comum possua algum ser em cada um daqueles dos quais é dito, mas que difere segundo a razão de maior ou menor perfeição. De maneira parecida … a verdade e a bondade e todas as coisas do tipo são ditas analogicamente de Deus e das criaturas*» (I SENTENÇAS, dist. 19, q. 5, art. 2, ad 1º; cf. DA POTÊNCIA, q. 7, art. 7; I SUMA CONTRA OS GENTIOS, cap. 34; Iª p. q. 13, 5).

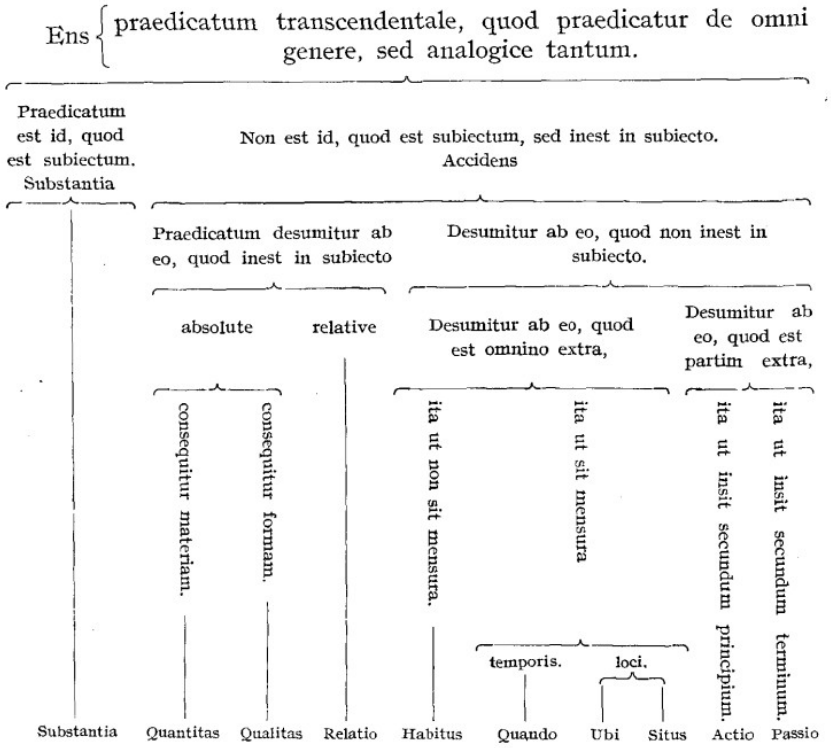
Artigo II.
DOS PREDICAMENTOS EM GERAL.

§1. DA DIVISÃO DO UNIVERSAL NOS DEZ PREDICAMENTOS.

171. O que é um predicamento. Se, por um lado, o universal assumido formalmente, ou a intenção da universalidade é divida em cinco predicáveis, por outro lado, o universal materialmente assumido, ou a natureza a que é afixada a intenção da universalidade é dividida em dez predicamentos (cf. n. 140), isto é, todas as naturezas finitas que existem e que podem existir são ordenadas em dez classes supremas, ou gêneros supremos. Esta ordenação é assim elencada, que se desce do gênero supremo através das diferenças divisivas aos gêneros imediatamente subalternos, e deste aos outros gêneros imediatamente subordinados, até chegar nas espécies ínfimas e os indivíduos, e por isso o predicamento é definido como: "a série de gêneros e de espécies contidos sob um mesmo gênero supremo", ou: "a série ou a ordenação de predicamentos superiores e inferiores a partir de um gênero supremo, o qual é predicado de todo inferior, até o indivíduo, que é sujeitado a todo superior". A série dos gêneros e das espécies é chamada *linha reta* do predicamento, enquanto a série das diferenças divisivas dos gêneros superiores e constitutivas dos gêneros e das espécies subalternadas é dita *linha lateral*.

No predicamento assim constituído, devem-se distinguir a própria *ordenação*, a qual é um ente lógico ou uma segunda intenção, e *aquilo que é ordenado*, que é um ente real, o universal materialmente assumido: este quem considera é o metafísico, já aquele, o lógico, o qual não considera senão secundariamente o ente real ou as naturezas reais, à medida que são a matéria que é ordenada ou a que é afixada a intenção lógica da ordenação lógica segundo gêneros e espécies.

172. Quantos são os predicamentos (cf. n. 714 sq). De que modo Santo Tomás teria deduzido logicamente os predicamentos a partir do diverso modo de predicar (cf. o texto citado abaixo), isso é exibido pelo seguinte esquema:



173. O que seria posto no predicamento. Para que algo seja posto num predicamento, é requirido: 1. Que seja um ente *real*, pois aquilo que é ordenado pelos dez predicamentos é o universal materialmente assumido, ou a natureza real, e já enumeramos acima os gêneros supremos do ente de razão (por assim dizer, os "predicamentos" dele), no n. 110. 2. Que seja um ente *per se*, isto é, um ente uno, e não um ente *per accidens* ou um agregado de muitos entes, e a razão é que o agregado dita muitos gêneros e espécie, e por isso não pode ser posto sob um predicamento, o qual é apenas um gênero – e por conta desta condição, devem-se rejeitar do predicamento os concretos acidentais, assumindo-os não somente como o formal, mas como o composto de sujeito e de acidente; se, por outro lado, forem assumidos somente como o formal, nada obsta que sejam postos em um predicamento. 3. Que seja um ente *incomplexo* – e por esta condição não somente são excluídos os complexos acidentais, que são entes *per accidens*, já excluídos pela segunda condição, mas também os complexos essenciais, como as definições, por exemplo, o "animal racional", pois também estes, se forem assumidos formalmente enquanto complexos, não ditam algo uno, mas dois, dos quais um pertence à linha reta, e outro à linha lateral. 4. Que seja *unívoco*, pois os puramente equívocos não significam um só ente, mas muitos, enquanto os análogos não podem possuir razão nem de gênero, nem de espécie, nem de diferença, e por isso não podem ser postos de nenhum modo num predicamento, no qual não são postos senão gêneros, espécies e diferenças. 5. Que seja *finito*, pois o ente infinito (o infinito *simpliciter*, isto é, Deus) não pode ser gênero, porque não é contraível por diferença, nem ser contido sob um gênero, porque não é composto de gênero e de diferença.

Falando absolutamente, na linha reta do predicamento não pode ser posto senão um ente completo. Os entes incompletos são: as partes tanto físicas quanto metafísicas, os entes viais, as formas no vir a ser e os princípios As partes físicas, tanto essenciais, como a matéria e a forma, o corpo e a alma, quanto as integrais, como as partes do corpo humano, são postas redutivamente no predicamento do todo de que são partes, e assim, a alma humana é posta no predicamento da substância naquele lugar em que é posto o homem. As partes metafísicas abstraídas do todo, como a humanidade, são postas redutivamente no predicamento do todo, e assim a humanidade é reduzida ao homem. Os entes viais, as formas no vir a ser, e os princípios devem ser reduzidos como o imperfeito ao perfeito, e assim a virtude instrumentária é uma qualidade imperfeita transeuntemente participada como um ente vial, e o esquentar-se, ou o calor no vir a ser, é reduzido como calor imperfeito ao próprio calor, e é posto no predicamento da qualidade; o ponto é reduzido ao predicamento da quantidade como princípio da linha, porquanto ele mesmo não é quantidade ou extensão, mas pertence a ela como princípio dela.

Bibliografia ad 171–173: *K. K. Berry*, THE RELATION OF THE ARISTOTELIAN CATEGORIES TO THE LOGIC AND THE METAPHYSICS, Nsch 14 (1940) 406–411. *K. v. Fritz*, DER URSPRUNG DER ARISTOTELISCHEN KATERGORIENLEHRE, Archiv f. Geschichte d. Philos. 40 (1931) 449–396. *Ridolfi*, LE CATEGORIE DI ARISTOTELE, RFNS 2 (1910) 233–243; 452–466; 650–664. *R. Witten*, DIE KATEGORIEN DES ARISTOTELES, Archiv f. Geschchte d. Philos. 17 (1904) 52–59.

Ad 172. Aristóteles, como *Boécio* diz: «*encerrou na pequeníssima numerosidade de dez predicamentos a interminada e infinita multidão das coisas diversas, de modo que as coisas que, por serem infinitas, não podiam cair sob a ciência, são agora contidas pela compreensão definida da ciência por dez gêneros próprios*» (CATEGORIAS, prefácio). *Aristóteles*: «*Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν*» (CATEGORIAS, cap. 4, 1b25). *Santo Tomás*: «*O predicado pode se tomar de três modos ao sujeito. De um modo, quando é aquilo que é o sujeito, como quando eu digo: "Sócrates é um animal"... – e este predicado é dito significar a* ***substância primeira****, a qual é a substância particular, da qual tudo o mais é predicado; dum segundo modo, o predicado seja assumido à medida que inere ao sujeito, e ele ou inere per se e absolutamente como consequente à matéria – e assim é* ***quantidade****; ou como consequente à forma – e assim é* ***qualidade****; ou lhe inere não absolutamente, mas com respeito a outro – e assim é* ***para outro*** *[relação]; dum terceiro modo, o predicado seja assumido daquilo que está fora do sujeito, e isso de duas maneiras: de um modo, esteja completamente fora do sujeito – e este, se não for medida do sujeito, é predicado ao modo de* ***Hábito****, como quando se diz: "Sócrates está calçado ou vestido"; se, porém, for medida dele, porque a medida extrínseca é ou o tempo ou o local, o predicamento é assumido ou da parte do tempo – e assim será um* ***Quando****; ou do local – e assim será um* ***Onde****, caso não se considere a ordem das partes, e caso esta seja considerada, será* ***Posição****; dum outro modo, aquilo do qual o predicamento seja assumido esteja em certo aspecto no sujeito de que é predicado – e se segundo o princípio, é predicado como* ***agir****, pois o princípio da ação está no sujeito, mas se segundo o termo, assim é predicado como* ***padecer****, pois a paixão termina no sujeito paciente*» (V METAFÍSICA, lect. 9, n. 891sq.; cf. III FÍSICA, lect. 5 [infra ad 193, 195, 201]).

§2. Do ente predicamental.

Tese 11: *O ente não é unívoco aos dez predicamentos, mas é análogo por analogia de proporcionalidade própria.*

174. Estabelecimento da questão. 1. Como o universal assumido materialmente, o qual se divide nos dez predicamentos, é um ente real finito, o ente real finito é o diviso desta divisão, o qual por isso é chamado *ente predicamental*. Acerca deste ente se indaga de que modo ele se toma para seus membros dividentes, os dez predicamentos, se ao modo de univoco, ou de um gênero que se divide em espécies, ou se ao modo de análogo que se divide em seus analogados.

2. Escoto ensina, sim, uma univocidade do ente, mas esta não parece obstar à analogia propugnada comumente pelos escolásticos, mas antes somente defender aquela unidade do conceito de ente que a analogia acomoda (cf. n. 169, 1); por conseguinte, afirma-se que o ente não é gênero, e a sua contração nos inferiores não se pode fazer através de modos intrínsecos.

165. Prova da primeira parte de tese: O ente não é unívoco. E isso porque o ente não abandona as diferenças dos seus inferiores: O universal unívoco é algo uno que convém pela mesma razão a muitos distributivamente assumidos; ora, o ente não é algo uno que convém pela mesma razão a muitos distributivamente assumidos: logo, o ente não é unívoco.

A maior resulta da definição de universal (cf. n. 114, 1).

Prova da menor: aquilo de uno que convém a muitos pela mesma razão abstrai das diferenças de seus inferiores; ora, o ente não abstrai das diferenças de seus inferiores, pois mesmo estas diferenças, como a substancialidade, ou a perseidade, a acidentalidade, *etc.*, são algo, ou entidades.

Prova da segunda parte: O ente é análogo por analogia de proporcionalidade própria. E isso porque o ente significa os inferiores à medida que ditam uma habitude para com o ser: A razão *secundum quid* ou proporcionalmente una, a qual inere intrinsecamente em seus inferiores, é um análogo por analogia de proporcionalidade própria; ora, o ente é uma razão proporcionalmente una, a qual inere intrinsecamente em seus inferiores, isto é, nos dez predicamentos: logo.

A maior resulta da doutrina da analogia (n. 167 sq).

A menor é provada por o ente significar seus inferiores enquanto ditam uma habitude ao ser, habitude essa que é uma e a mesma com respeito a todos, pois o ente é o mesmo que o que possui o ser: portanto, o ente, quando é predicado da substância, da quantidade, da qualidade, *etc.*, significa-os enquanto possuindo o ser, e ainda que o ser de cada um seja diverso, ainda assim, a habitude de diversos que possuem o ser para com o seu ser é a mesma, pois assim como a substância se toma para o seu ser, assim também a qualidade para o seu, *etc.*, pois assim como o ser da substância é ato da substância, assim também o ser da qualidade é ato da qualidade.

176. Corolários. 1. Logo, o ente *não enuncia alguma razão objetiva simpliciter una*, mas significa imediatamente os seus inferiores, os quais são *simpliciter* muitos e diversos. Ainda assim, não os significa distintamente e explicitamente, mas confusamente e implicitamente, e enquanto são um só *secundum quid* isto é, enquanto são proporcionalmente um só, pois porque o ente não abstrai das

diferenças dos seus inferiores, contém e enuncia estas diferenças em ato, mas confundindo-as na razão proporcionalmente una de *possuir o ser* (cf. n. 169, 1). Assim como quem vê uma manada de longe como uma massa *una confusa* conhece cada um de todos aqueles animais, mas não enquanto se distinguem entre si, mas enquanto são confundidos naquela passa, e por isso nem os conhece enquanto são muitos e distintos, mas enquanto são algo uno e confuso, porque confunde a pluralidade e a distinção naquela unidade, assim também o ente representa todas as diferenças dos entes, a perseidade, a acidentalidade, *etc.*, não enquanto são muitos e distintos, mas enquanto são um só *secundum quid*, confundindo a pluralidade e a distinção naquela unidade proporcionalmente una em que convêm; agora, quem desce aos inferiores, concebendo este e aquele ente como substância, quantidade, já resolve o conceito do ente, resolvendo a confusão.

2. Logo, o ente não é *contraído* nos inferiores através de diferenças formais não incluídas em ato no conceito de ente[59], pois o ente contém em ato cada diferença, mas é contraído através de *diversos modos de ser*, os quais são conceitos mais expressos e mais claros da mesma realidade significada pelo ente. Assim, a substância, a qualidade, *etc.*, representam de modo mais claro e mais expresso aquelas mesmas realidades, as quais o ente importa confusamente.

3. Portanto, assim como a contração do ente nos inferiores não se faz mediante adição, assim também a sua *abstração* não se faz por meio de exclusão, mas *por meio da não-explicação do inferior*, mas que é incluído em ato, porém confusamente. Esta abstração pela não-explicação ou por confusão, que se faz quando as diferenças dos inferiores são confundidas na razão proporcionalmente una, pode ser dita abstração imperfeita e *prescindência imperfeita*. Esta prescindência imperfeita não é meramente subjetiva, mas uma prescindência com um fundamento imperfeito na coisa. Para o entendimento disso, deve-se notar que a prescindência meramente subjetiva é sem um fundamento na coisa, enquanto a prescindência objetiva se dá com um fundamento perfeito na coisa, mas, para além destes dois, dá-se uma prescindência com um fundamento imperfeito na coisa (a qual é chamada por alguns prescindência imperfeitamente objetiva). A prescindência pela qual os conceitos unívocos abstraem de seus inferiores é objetiva, ou com fundamento perfeito na coisa. Este fundamento perfeito na coisa é a distinção virtual maior, a prescindibilidade perfeita; o ente, por sua vez, não é perfeitamente prescindível de seus inferiores.

4. Desta forma, o ente *não é gênero*, pois o gênero convém univocamente aos seus inferiores.

5. Logo, os *dez predicamentos* são *gêneros supremos* e primeiramente diversos, isto é, não convêm em nenhum grau comum superior. Para o pleno entendimento deste corolário, observe-se: o acidente não é gênero, porque também o acidente não pode ser contraído nos inferiores através de diferenças formais não contidas em ato no conceito de acidente, pois também o "*quale*", a "*qualeidade*", pela qual o acidente comum gênero é contraído, por exemplo, à qualidade, é certamente ente, e, de fato, um ente ao qual compete o inerir (o acidente).

177. Escólios. 1. Quando o ente é predicado de seus inferiores, aquilo que é predicado não são todos aqueles que o ente contém materialmente e implicitamente, mas a *razão de possuir o ser proporcionalmente una imperfeitamente prescindida*, assim como, na predicação do conceito unívoco, aquilo que é predicado é uma razão *simpliciter una perfeitamente prescindida*.

---

[59] Assim é contraído o conceito unívoco.

2. O ente também é dito de Deus e das criaturas, do ente total e do parcial, segundo uma analogia de proporcionalidade própria.

3. O ente, à medida que é dito da substância e do acidente, de Deus e das criaturas, do ente completo e do parcial, contém virtualmente a analogia de atribuição (de um para um). Esta analogia virtual de atribuição de um para um tem lugar quando a razão significada pelo nome encontra-se mais principalmente em um, e outro é dito tal segundo uma dependência deste. E já na substância a razão do ente se encontra mais perfeitamente, e o acidente é dito ente por ordem à substância. E o mesmo se deve dizer com respeito a Deus e às criaturas. De maneira parecida, a razão do ente se encontra mais principalmente (anteriormente) no composto, no ente completo, e as partes que pertencem ao composto são ditas entes por ordem ao composto, pois não *são* senão no composto.

A partir disso, deduzimos: 1. que o ente é dito do composto de essência e do ser primeiro (mais principalmente) que dos que pertencem ao tal composto – da substância primeiro que dos acidentes –, e de Deus primeiro que das criaturas. 2. Todos são ditos entes por ordem a algo *simpliciter* primeiro (o ente absolutamente primeiro), por ordem a Deus, no qual se encontra perfeitissimamente a razão de ente.

178. Objeções. *Contra a I p.* 1. O que abstrai das diferenças de seus inferiores é unívoco a eles; ora, o ente abstrai das diferenças de seus inferiores, isto é, os dez predicamentos: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que abstrai por prescindência perfeita, *concordo*; imperfeita, *nego*. *Contradistingo a menor.*

2. Ora, o ente abstrai das diferenças de seus inferiores por prescindência perfeita. *Provo.* O que se encontra contraído em seus inferiores por diversas diferenças abstrai das diferenças de seus inferiores por prescindência perfeita; ora, o ente se encontra contraído em seus inferiores por diversas diferenças: logo. *Respondo distinguindo a maior*: por diversas diferenças incluídas em ato nele, *nego*; não incluídas em ato, *concordo*. *Contradistingo a menor.*

3. Ora, as diferenças do ente não são contidas em ato no ente. *Provo.* Não são contidas em ato no ente coisas que se excluem umas as outras; ora, as diferenças do ente (como a substancialidade ou perseidade, a acidentalidade, o não ser por si) se excluem umas as outras: logo. *Distingo a maior*: não são contidas no ente enquanto muitas e opostas, *concordo*; enquanto são confundidas numa razão proporcionalmente una, *nego*. *Contradistingo a menor.*

4. Ora, o ente de nenhum modo contém em ato as diferenças de seus inferiores. *Provo*. O conceito que contém de qualquer modo em ato as diferenças de seus inferiores não é predicável destes inferiores assumidos separadamente; ora, o ente é predicável de seus inferiores assumidos separadamente (a substância é ente, a quantidade é ente, *etc.*): logo. *Respondo distinguindo a maior*: não é predicável segundo aquilo que contém implicitamente materialmente, *concordo*; segundo aquilo que explica, *nego*. *Contradistingo a menor.*

Contra a II p. (à mente de Suárez, cfr. n. 169, 2). 1. O que convém propriamente e intrinsecamente aos seus inferiores não é análogo a eles por analogia de proporcionalidade; ora, o ente convém propriamente e intrinsecamente aos seus inferiores: logo. *Respondo distinguindo a maior*: não é análogo

por analogia de proporcionalidade própria, *nego*; de proporcionalidade imprópria, *concordo*. *Concordo com a menor; distingo o consequente*.

2. Ora, o ente não é análogo por analogia de proporcionalidade própria. *Provo*. O que é análogo por analogia de atribuição não é análogo por analogia de proporcionalidade própria; ora, o ente é análogo por analogia de atribuição: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que é formalmente análogo por analogia de atribuição, concordo; o que é só virtualmente análogo por analogia de atribuição, *concordo*. *Contradistingo a menor.*

3. Ora, o ente é formalmente análogo por analogia de atribuição. *Provo*. A razão que convém a muitos segundo algum nexo causal é formalmente análoga por analogia de atribuição; ora, o ente é uma razão que convém a muitos segundo algum nexo causal: logo. *Respondo distinguindo a maior*: uma razão que não convém intrinsecamente a todos os analogados, mas é predicada de todos por conta deste nexo causal, *concordo*; uma razão que convém intrinsecamente a todos os analogados e é predicada de todos por conta duma conveniência intrínseca, *nego*. *Contradistingo a menor.*

4. Ora, o ente não é uma razão assim intrinsecamente conveniente a todos os seus analogados sem uma analogia formal de atribuição. *Provo*. Uma razão assim intrinsecamente conveniente é uma razão unívoca; ora, o ente não é uma razão unívoca: logo. *Respondo distinguindo a maior*: uma razão assim intrinsecamente conveniente *simpliciter* una, *concordo*; só *secundum quid* ou proporcionalmente una, *nego*. *Concordo com a menor*; *distingo o consequente*.

5. Ora, o ente não é uma razão *secundum quid* ou proporcionalmente una. *Provo*. A razão cujos inferiores diferem totalmente por si mesmos não é uma razão *secundum quid* ou proporcionalmente una; ora, o ente é uma razão cujos inferiores diferem totalmente si mesmos: logo. *Respondo distinguindo a maior*: cujos inferiores diferem totalmente por si mesmos quanto às notas, mas de modo que as notas de cada um ditam a mesma habitude, *nego*; de modo que as notas de cada um nem ditem a mesma habitude, *concordo*. *Contradistingo a menor*: diferem totalmente por si mesmos segundo notas absolutamente consideradas, *concordo*; segundo a habitude que as notas de cada um ditam uma para com a outra, *nego*.

Bibliografia ad 174–177: *T. Barth*, De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum, Ant 14 (1939) 181–206; 277–298; 373–392. *J. Ell,* Das Existenzproblem in der Scholastik, DthFrib 19 (1941) 81–107. *J. García López*, La analogía del ser, CT 76 (1949) 607–625. *J. Horgan*, L'abstraction de l'être, RNSPh 42 (1939) 161–181. *J. Jacques*, Abstractoin et analogie, RNSPh 38 (1935) 530–535. *A. van leeuwen*, L'analogie del l'être. Genèse et contenu du concept d'analogie, RNSPh 39 (1936) 293–320. *Id.,* L'analogie de l'être. Précisions sur la nature de cette analogie, l. c. 469–496. *H. Mac Donagh*, La notion d'être dans la métaphysique de Jean Duns Scot, RNSPh 30 (1928) 400–417; 31 (1929) 81–96; 148–181. *A. Marc*, L'idée thomiste de l'être et les analogies d'atribution et de proportionnalité, RNSPh 35 (1933) 157–189. *G. M. Petazzi*, Univocità od analogia, RFNS 3 (1911) 34–49; 365–380; 4 (1912) 31–61.

Ad 175. *Aristóteles* «*prova com a seguinte razão que o ente e o uno não podem ser gêneros, a saber: porque já que a diferença adicionada ao gênero constitui a espécie, da diferença não poderá ser predicada nem a espécie sem o gênero, nem o gênero sem as espécies… Ora, não se pode tomar*

nenhuma diferença da qual não sejam predicados o ente e o uno, porque toda diferença de qualquer gênero é ente e é una» (*οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν· ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἑκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἑκάστην*: III METAFÍSICA cap. 3, 998n22, lect. 8, n 433). O mesmo Filósofo «*diz que o ente, ainda que seja dito de muitas maneiras, ainda assim, não é dito equivocamente, mas por referência a algo uno, não a algo uno que seria uno somente pela razão, mas que é uno assim como certeza natureza ... Pois primeiro postula um exemplo de quando muitos são comparados a um só como a um fim, assim como se vê do nome "sanativo" [cf. supra ad 167, no texto DOS PRINCÍPIOS DA NATUREZA] ... Assim também o ente é dito de muitos modos, mas, apesar disso, todo ente é dito por referência a algo primeiro uno; este primeiro, contudo, não é um fim ou causa eficiente, assim como nos exemplos anteriores, mas um sujeito, pois uns são ditos entes ou serem porque possuem por si mesmos o ser, assim como as substâncias, as quais são ditas principalmente e anteriormente entes, já outros porque são paixões ou propriedades da substância, assim como os acidentes per se de qualquer substância, enquanto outros são ditos entes porque são vias para a substância, assim como as gerações e os movimentos ... E, novamente, as qualidades ou certos acidentes são ditos entes porque são ativos ou gerativos da substância ... E também as negações daquelas coisas que possuem uma habitude para com a substância, ou até da própria substância, são ditas serem, donde dizemos que o não ente é não ente, o que não se diria a menos que o ser competisse dalgum modo à negação*» (*δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν ... ὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας*: IV METAFÍSICA 2, 1003a33, lect I n. 536, 539; cfr. VII lect. 4, n. 1344; XI lect. 3, n. 2197; I SENTENÇAS, dist. 19, q. 4, art. 2, ad 1º [cit. ad 167]). «*Ao ente não se pode adicionar algo como se fora uma natureza estranha, do modo como a diferença é adicionada ao gênero ou o acidente, ao sujeito, porque toda natureza essencialmente falando é ente, donde também o Filósofo prova no III METAFÍSICA que o ente não pode ser gênero. De acordo com isso, algumas coisas são ditas adicionarem sobre o ente enquanto exprimem um modo dele que não é exprimido pelo nome de ente*» (DA VERDADE, q. 1, art. 1). «*O ente não pode ser gênero de algo, pois todo gênero possui diferenças que estão fora da essência do gênero; ora, não se pode encontrar nenhuma diferença que esteja fora do ente, porque o não ente não pode ser diferença*» (Iª p. q. 3, art. 5; cfr. I CONTRA OS GENTIOS, cap. 25; DA POTÊNCIA q. 7, art. 3; COMPÊNDIO DE TEOLOGIA, cap. 13). No I ÉTICA, lect. 7, Santo Tomás atribui ao bem a analogia de proporcionalidade.

Artigo III.
DOS PREDICAMENTOS EM ESPECIAL.

§1. DA SUBSTÂNCIA E DO ACIDENTE PREDICAMENTAL.

179. Definição de substância. A substância tomada *amplamente* é o mesmo que essência (e assim é que os moralistas falam da "substância do ato"); *propriamente*, significa a coisa a cuja essência

compete o ser por si e não em outro. A razão da substância é exposta assim por Santo Tomás: «*A substância que é propriamente sujeito (isto é, a substância predicamental) possui duas propriedades, das quais a primeira é que não precise de um fundamento extrínseco em que seja sustentada, mas* ***é sustentada em si mesma****, e por isso é dita subsistir, como existindo por si, e não em outro; a outra é que seja* ***um fundamento para os acidentes****, sustentando-os, e, portanto, é dita substar*» (DA POTÊNCIA 9, 1). Portanto, duas coisas convêm à substância: o *ser por si*, ou subsistir, e o *substar* aos acidentes. Mas porque o primeiro é raiz do segundo, a razão formal ou o constitutivo formal da substância se encontra no primeiro, ou no ser o ente a que compete o ser por si, pois a substância é aquilo que é o primeiro na coisa e a raiz das propriedades: portanto, *substar* aos acidentes é *propriedade* que promana da essência da substância predicamental.

O ser por si significa uma *independência no ser*, a qual, no entanto, não é absoluta; o ser por si que convém à substância predicamental significa uma dupla independência no ser: 1. uma independência para com um sujeito de inesão, e 2. uma independência para com um princípio intrínseco substancial.

180. Divisão da substância. 1. *Por divisão análoga: a)* a substância assumida transcendentalmente, como um análogo, é dividida em substância *finita* (*criada*) e *infinita* (*incriada*): esta nem é gênero, nem está num gênero, e, portanto, nem constitui predicamento, nem está em um predicamento, enquanto a primeira está em um predicamento e constitui um predicamento, e por isso é chamada substância *predicamental*.

b) A substância predicamental é dividida na razão de *compleição* em completa e incompleta. A substância *completa* é a que, quer seja simples ou composta, de si não é ordenada a constituir uma essência substancial (o anjo, o homem, a planta). A substância *incompleta* é aquela que de si é ordenada a constituir uma essência substancial composta (a alma, por exemplo). A substância incompleta é dupla: uma é incompleta na razão de *espécie* apenas (a alma humana), e outra na razão de espécie e de *substancialidade* (a matéria-prima e toda forma substancial recebida na matéria, com exceção da alma humana, cfr. n. 253): a ela (a alma humana) compete o subsistir por si (donde é verdadeira substância), ainda que de sua natureza seja ordenada a constituir com a outra comparte substancial uma espécie completa, mas a esta não compete o ser por si ou o subsistir, donde, simplesmente falando, não é substância, ainda que pertença redutivamente à substância e seja algo substancial. Ela também é dita substância completa enquanto substância, mas incompleta enquanto natureza, isto é, enquanto princípio da operação, porque subsiste sem o consórcio de outra comparte (do corpo), mas não pode exercer todas as operações que lhe convêm por sua natureza, pois a alma humana não pode sentir nem vegetar sem o corpo. Também esta divisão é uma divisão do análogo em seus analogados, pois o conceito da substância predicamental não se encontra do mesmo modo em cada membro, mas de modos diversos.

2. *Divisão acidental*. A substância predicamental é dividida acidentalmente, em razão do *modo de ser* (de universalidade e de singularidade) em substância *primeira* e *segunda*. A substância primeira é a que não está em um sujeito, nem é dita de um sujeito; a substância segunda é a que não está em um sujeito, mas é dita de um sujeito. A substância primeira é o indivíduo; a substância segunda é a substância universal. A razão da substância convém mais principalmente à substância primeira, porque esta substa mais, pois substa (logicamente) à substância segunda, a qual, enquanto gênero ou

espécie, contém sob si o indivíduo ou a substância primeira – e esta é a razão por que a substância segunda é dita da primeira.

3. A *divisão essencial* da substância predicamental, ou a ordenação do predicamento da substância. A substância é dividida em composta (de partes essenciais) e simples (não composta de partes essenciais). A substância composta é o corpo, a simples é o espírito, ou o anjo (a substância espiritual completa). O anjo se divide em diversas espécies de anjos. O corpo é dividido em vivente (isto é, vegetante) e não vivente. O corpo vivente é animado, o não vivente é o mineral. O mineral é dividido em diversos gêneros e espécies de minerais. O animado é dividido em sensitivo e não sensitivo. O animado sensitivo é o animal, o não sensitivo é a planta. A planta é dividida em diversos gêneros e espécies de plantas, mas o animal é dividido em racional e irracional. O animal racional é o homem, que é uma espécie ínfima e indivisível; o animal irracional é o bruto, o qual é dividido em diversos gêneros e espécies (cfr. n. 159sq).

181. Propriedades da substância. *Nota preliminar.* Quando as propriedades da substância e dos outros predicamentos são por Aristóteles e pelos escolásticos assinaladas, não se entendem apenas propriedades reais, mas quaisquer noções secundárias que costumam ser predicadas aos predicamentos como algo distinto deles ao menos no nosso modo de conceber.

1. *Não ser em um sujeito*, isto é, de inesão. Esta propriedade convém tanto à substância primeira quanto à segunda, pois ainda que a primeira seja sujeito lógico da segunda, porque esta é dita ou é predicada dela, ainda assim, não é um sujeito físico ou de inesão.

2. *Significar ou ser um hoc aliquid*, isto é, algo por si subsistente e expresso substantivamente, à diferença dos acidentes, os quais somente significam um *quale* e são expressos adjetivamente.

3. *Não receber mais e menos*, isto é, a essência substancial não pode se tornar mais intensa ou mais remissa, assim como o calor pode ser intensificado e remitido. Nada obstante, uma substância pode ser mais nobre que a outra.

4. *Não possuir contrário*, isto é, rigorosamente falando, pois os contrários são os que se expelem do mesmo sujeito: portanto, assim como a substância não está em um sujeito, assim também não pode expelir outra de um sujeito; apesar disso, nada impede que as substâncias se pugnem entre si em razão de qualidades contrárias.

5. *Ser susceptivo de contrários*, pois já que a substância é um sujeito de inesão dos acidentes, pode receber acidentes contrários.

6. *Ser a substância segunda predicada univocamente da primeira*, porque esta é contida sob aquela.

182. Definição de acidente predicamental. O acidente predicamental, o qual se distingue em oposição à substância, é definido como: "a coisa à cuja quididade compete o ser não em si, mas em outro como num sujeito de inesão". Portanto, a razão formal pela qual o acidente é constituído é a habitude para com o inerir, ou o *ser em* [algo]. Esse ser em algo importa duas coisas: *a)* fornecer formalmente um ser secundário que supõe o ser primeiro ou substancial; *b)* depender no ser de um sujeito. Pela falta do primerio, a forma substancial incompleta na razão de substancialidade não é acidente, pois ainda que lhe convenha o ser em um sujeito ou até mesmo o depender de um sujeito, ainda assim, pertence-lhe o dar o ser primeiro. Pela falta de ambos, a matéria colorida que inere ao

corpo (o pigmento) não é acidente, mas a cor é acidente, já que um é predicamento da substância, enquanto os demais predicamentos são todos acidentes.

Do acidente *predicamental* deve-se distinguir o acidente *predicável*, pelo qual se significa tudo que não pertence à essência nem é conectado necessariamente com a essência (cf. n. 163 sq). Assim, o ser nas criaturas é um acidente predicável, e, ainda assim, o ser *substancial* é algo substancial; por outro lado, a risibilidade não é um acidente predicável, mas um próprio, em que pese ser um acidente *predicamental*, caso seja assumida fisicamente (como próprio físico).

Ad 179. *Aristóteles* no V METAFÍSICA, cap. 8 «*põe diversos modos da substância… ele postula quatro modos, dos quais o primeiro é aquele segundo o qual [são ditos substâncias] os corpos simples… [e] os mistos… e os animais… e as partes deles… Todos os preditos são ditos substância, porque não são ditos de outro sujeito, mas tudo o mais é dito deles [*ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα*: 1017b13]… Ele postula um quarto modo [dizendo] que também a quididade da coisa, a qual a definição significa, é dita a substância de cada um*» (*Santo Tomás*, V METAFÍSICA, lect. 10, n. 898, 902; cfr. Iª p. q. 29, art. 2). No CATEGORIAS, cap. 5, ele diz que é comum a toda substância o não ser em um sujeito (*Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*: 3a7). Cfr. VII METAFÍSICA, cap. 1–3; CATEGORIAS, cap. 2 (cfr. n. 165). *Santo Tomás*: «*Na definição da substância não está o ente por si, pois se se dissesse o ente, não poderia ser gênero, porque já foi provado que o ente não possui razão de gênero. Similarmente, nem o por si, porque isto não parece importar senão uma negação, pois o ente é dito por si por não estar em outro, o que é uma negação pura… Logo, é preciso que a razão da substância seja entendida de um modo que a substância seja a coisa a que convenha o ser não em um sujeito, onde o nome de "coisa" é imposto a partir da quididade, assim como o nome de ente, do ser, e assim se entende na razão da substância que ela teria uma quididade a que conviria o ser não em outro*» (I CONTRA OS GENTIOS, cap. 25; IIIª p. q. 77, art. 1, ad 2º; IX QUODLÍBETO, art. 5, ad 2 [ad 182]). Cfr. texto ad 717, 737.

Ad 180. *Aristóteles*: «*Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως* [*πρωτη ουσια*: CATEGORIAS, cap. 5, 3a8] *καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ... Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν ... οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον* (CATEGORIAS, cap. 5, 2a11; cfr. cap. 2, 1a20: o terceiro antepredicamento [supra ad 165]; V Metafísica cap. 8; VII cap. 1 e 3). *Santo Tomás*: «*Quando a substância é dividida em substância* ***primeira*** *e* ***segunda****, não é uma divisão como dum gênero em espécies, já que nada é contido sob a substância segunda que não esteja na primeira, mas é uma divisão de gênero segundo diversos modos de ser, pois a substância segunda significa a natureza do gênero absoluta em si, enquanto a substância primeira significa-a enquanto subsistindo individualmente, donde é mais uma divisão de um análogo que de um gênero*» (DA POTÊNCIA q. 9, art. 2 ad 6º; V METAFÍSICA, lect. 10, n. 903; VII lect. 2, n. 1273 sqq).

Ad 181. *Aristóteles* põe as propriedades da substância no cap. 5 do CATEGORIAS (3a7sqq).

Ad 182. *Aristóteles*: «*τὸ γὰρ συμβεβηκὸς καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται* (I FÍSICA, cap. 3, 186a34; cfr. ibid. I cap. 2, 185a30; I ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 22, 83a24; IV METAFÍSICA, cap. 4, 1007a35). *Santo Tomás*: «*A substância é a coisa à cuja natureza é devido o ser não em outro, en-*

*quanto o **acidente** é a coisa à cuja natureza é devido o ser em outro*» (X QUODLÍBETO, art. 5 ad 2). «*Se o **acidente** for tomado conforme é dividido em oposição à substância, assim nada pode haver de intermediário à substância e ao acidente, porque se dividem segundo a afirmação e a negação, a saber, segundo o ser em um sujeito e o não ser em um sujeito; se, no entanto, o acidente for tomado conforme é posto como um dos cinco universais, assim há algo intermediário à substância e ao acidente, porque à substância pertence tudo que é essencial da coisa, no entanto, nem tudo que está fora da essência pode assim ser dito acidente, mas somente aquilo que não é causado a partir dos princípios essenciais da espécie, pois o próprio não é da essência da coisa, mas é causado a partir dos princípios essenciais da espécie, donde é intermediário à essência e ao acidente*» (Iª p. q. 1, q. 77, art. 1, ad 5; cfr. VII METAFÍSICA, lect. 4, n. 1352; IªIIª p. q. 53, art. 2, ad 3; IIIª p. q. 77, art. 1 ad 2).

§2. DA QUANTIDADE PREDICAMENTAL.

183. Definição da quantidade. A quantidade é tomada amplissimamente como a entidade ou perfeição – a quantidade *transcendental*; agora, tomada estritamente como quantidade *predicamental*, é definida como: a ordem das partes no todo. Nesta definição, "ordem" significa a posição das partes fora das partes, de modo que a quantidade poderia ser definida também assim: o acidente que confere ao sujeito o possuir partes fora das partes quanto a si mesmo. A ordem em que consiste a essência da quantidade não é a relação de ordem, mas fundamento desta relação: é uma ordem fundamental, isto é, fundamento da relação segundo o anterior e o posterior. Portanto, a quantidade contém duas coisas: a *multidão* das partes e a *ordem* desta multidão segundo a posição, à medida que as partes são postas fora das partes segundo o antes e o depois (cfr. n. 315–318). Portanto, a quantidade predicamental adiciona à multidão uma ordem de posição segundo o anterior e o posterior. Por outro lado, a quantidade transcendental abstrai desta ordem, e por isso nada mais é que a multidão de entes assumidos conjuntamente – o número transcendental; ou mesmo um só ente indiviso que é concebido ao modo de certa multidão ou de plenitude perfeccional – a quantidade de virtude.

A quantidade predicamental é também chamada extensão e quantidade dimensiva; é chamada também quantidade de massa ou de matéria, porque é um acidente de coisas materiais e é medida da matéria (cfr. n. 400).

184. Divisão da quantidade. 1. *Divisão análoga*. A quantidade tomada amplissimamente é dividida em *transcendental* e *predicamental*. A quantidade transcendental é dividida em quantidade *de virtude* e *número transcendental*. A quantidade de virtude é a perfeição da entidade, seja substancial ou acidental. O número transcendental, ou a multidão transcendental, é a pluralidade dos entes enquanto tais.

2. A *divisão essencial* da quantidade predicamental, ou a ordenação do predicamento da quantidade. A quantidade predicamental é dividida em *contínua* e *discreta*, ou número (predicamental); a contínua é aquela cujas partes se continuam entre si; a discreta, cujas partes não se continuam entre si. O número é dividido em *binário*, *ternário*, *etc.*; pois a unidade adicionada varia a espécie do número. A quantidade contínua é dividida em *linha*, ou quantidade de uma dimensão, *superfície*, ou de duas dimensões, e o *corpo* matemático, ou de três dimensões.

A quantidade discreta se origina da divisão da quantidade contínua e é a multidão de muitas partes discretas entre si, das quais cada uma é uma quantidade contínua, de modo que se tenha uma ordem quantitativa de justaposição, a qual não se toma dada uma multidão de entes inextensos. Na multidão (transcendental) das substâncias espirituais não se dá *per se* uma ordem de posição, mas somente *per accidens*, à medida que informam o corpo, como as almas humanas, ou enquanto operam no corpo, como os anjos, cuja multidão constitui *per se* uma ordem de perfeição segundo uma maior ou menor perfeição de cada anjo. As últimas partes do número são as *unidades* (predicamentais), por adição das quais resulta o número.

185. Anotações para a ordenação do predicamento da quantidade. 1. O número predicamental *a)* é uma verdadeira e própria espécie de quantidade, porque ele também ordena partes discretas (unidades) fora de partes, e por isso o número predicamental não somente significa uma coleção de muitos, mas a *ordem* quantitativa deles (a ordem segundo o anterior e o posterior): portanto, o número é um acidente que ordena partes discretas (unidades) fora de partes. Quando a unidade (a unidade predicamental, ou a substância quantificada) é adicionada à unidade, então resulta o número, isto é, a ordem da posição discreta, a qual é um novo acidente realmente distinto tanto de cada substância, quanto também da quantidade contínua delas. O número é algo *uno per se* por unidade de ordem e, portanto, é um acidente uno, pois o número é uma ordem una de posição de partes discretas. Ele ordena muitas coisas, mas *com uma ordem una*. Nem se pode dizer que não é uno porque não possui um sujeito uno, pois *responde-se* que o sujeito *uno* é cada entidade, à medida que se ordenam relativamente a ela todas as outras unidades por ordem de posição.

b) O número que existe na natureza das coisas, se for considerado meramente numericamente, é um só apenas: o número total de todas as substâncias corpóreas. Este número é diversificado segundo a diversidade essencial (o número de todos os homens, de todos os brutos, *etc.*) e segundo qualquer diversidade acidental de corpos (o número de todos os brancos, de todos os negros, *etc.*), mas as outras determinações de números, como *dois* homens, *três* pedras, *etc.*, possuem o ser somente na mente, a menos que seja adicionada alguma determinação real acidental segundo o local, ou o "Onde" (o número de homens nesta sala), ou segundo o tempo, ou "Quando", *etc.*

c) O número é terminado e determinado pela última unidade; agora, qual em concreto seria esta última unidade, isso se toma materialmente e depende da consideração da mente, assim como também o círculo e qualquer quantidade contínua refletida em si é terminada por uma primeira e última unidade, mas qual seria esta última e esta primeira parte em concreto, isso se toma materialmente e depende da designação da mente.

2. A linha, a superfície e o corpo matemático são verdadeiras espécies de quantidade, pois em cada um deles tomados separadamente se observa a razão de quantidade ou a ordem das artes: logo, são quantidades, e cada um possui uma ordem *especial*: portanto, distinguem-se essencialmente na própria razão da quantidade, ou são verdadeiras espécies de quantidade.

3. O local, o movimento, o tempo e a oração não são espécies de quantidade, mas quantificados *per accidens*: *a)* o local é a superfície que abrange ou contém o locado; ora, o conter não significa uma razão especial de extensão, mas algo que está fora do conceito da quantidade e que lhe ocorre.

b) O movimento não é quantificado ou sucessivo senão em razão da distância a ser percorrida, o que lhe é completamente acidental (cfr. n. 286).

c) A oração é constituída por sons pronunciados sucessivamente, mas a oração não é quantificada *per se*, nem em razão do som, o qual é uma qualidade, nem em razão da pronunciação sucessiva, a qual é movimento.

4. A linha, a superfície e o corpo são espécies ínfimas, porque os outros distintivos que são adicionados, como a curvidade, a figura, *etc.*, estão fora da razão da quantidade. A superfície é dita curva assim como é dita branca: assim como a brancura, assim também a curvidade é qualidade.

5. O ponto não é *simpliciter* quantidade, mas pertence *redutivamente* a ela como princípio da quantidade contínua: é algo da quantidade. De forma parecida, a unidade não é número, não é uma quantidade discreta senão redutivamente, como princípio dela. Assim como distinguimos duas multidões, uma transcendental e outra predicamental, assim também duas unidades, uma transcendental e outra predicamental, ou quantitativa: o *uno transcendental* não adiciona algo real ao ente, mas significa o próprio ente enquanto é entendido como indiviso; o *uno predicamental*, por outro lado, adiciona algo ao ente, pois não significa meramente o ente, mas o ente quantificado.

186. Propriedades da quantidade. Além das propriedades físicas da quantidade, que são a extensão local, a impenetrabilidade, a mensurabilidade e a divisibilidade, sobre as quais se haverá de tratar na filosofia natural, são enumeradas aqui por Aristóteles três propriedades atributais, ou lógicas:

1. *Não possuir contrário* por contrariedade propriamente dita. E a razão é que os contrários são aqueles que se expelem mutuamente do mesmo sujeito; ora, a quantidade não expele a quantidade, tanto porque a quantidade não é ativa, e por isso não age na outra, quanto porque, conforme a experiência nos mostra, algo maior não se torna menor por uma quantidade expelir a outra, mas porque é detraída uma parte da quantidade, enquanto a outra permanece. O grande e o pequeno, por sua vez, assim como o muito e o pouco, são opostos não contrariamente, mas relativamente apenas, e por isso o mesmo homem é dito grande relativamente ao menor e pequeno relativamente ao maior.

2. *Não receber o mais e o menos*. A quantidade pode se *estender*, ou crescer extensivamente, mas não *se intensificar*: um número é *maior* que outro, mas não é mais número que outro.

3. *As coisas serem ditas iguais ou desiguais em razão da quantidade*, isto é, a quantidade fundar a relação da igualdade e da desigualdade. A razão é que a quantidade torna o sujeito mensurável; ora, aqueles que convêm em alguma medida são ditos iguais, e os que diferem nela, desiguais.

Bibliografia ad 183–186: *E Bodewig*, ZAHL UND KONTINUUM IN DER PHILOSOPHIE DE HL. THOMAS, DthFrib 13 (1935) 55–77; 187–207. *M. Fatta*, LA PRIMA DETERMINAZIONE CATEGORICA DELL'ENTE MATERIALE, DthPlac 38 (1935) 418–429. *D. Mercier*, L'UNITÉ ET LE NOMBRE D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN, RNSPh 8 (1901) 258–275.

Ad 183–185. *Aristóteles*: «*Τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μέν ἐστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές· καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν. Ἔστι δὲ διωρισμένον μὲν οἷον ἀριθμὸς καὶ λόγος, συνεχὲς δὲ γραμμή, ἐπιφάνεια, σῶμα, ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος. — Τῶν μὲν γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ μορίων οὐδείς ἐστι κοινὸς ὅρος, πρὸς ὃν συνάπτει τὰ μόρια αὐτοῦ ... Ἡ δὲ γραμμὴ συνεχές ἐστιν· ἔστι γὰρ λαβεῖν κοινὸν ὅρον πρὸς ὃν τὰ μόρια αὐτῆς συνάπτει, στιγμήν· καὶ τῆς ἐπιφανείας γραμμήν* (CATEGORIAS, cap. 6, 4b20; 5a1). Aristóteles aqui

enumera entre as espécies de quantidade o local, o tempo e a oração, os quais rejeita da quantidade no V METAFÍSICA. *Santo Tomás* assinala a razão desta variedade no cap. 1, lect. 15, n. 986: «*Deve-se saber que o Filósofo no CATEGORIAS postulou que o tempo é uma quantidade per se, ao passo que aqui postula que ele é uma quantidade per accidens, porque lá ele distinguia as espécies da quantidade segundo diversas razões de medida, pois o tempo, que é uma medida extrínseca, e a magnitude, que é uma medida intrínseca, possuem razões diversas de medida, e por isso lá é posto como uma outra espécie de quantidade, ao passo que aqui ele considera as espécies da quantidade quanto ao próprio ser da quantidade, e por isso aqueles que não possuem o ser da quantidade senão a partir de outro, ele não os põe aqui como espécies de quantidade, mas como quantidades per accidens, como o movimento e o tempo*». *Santo Tomás*: «*A ordem das partes pertence à razão da quantidade*» (Iª p. q. 14, art. 12 ad 1). «*A posição, que é a ordem das partes no todo, é incluída na razão da quantidade, pois a quantidade é o que possui posição*» (IV CONTRA OS GENTIOS, cap. 65; cfr. texto ad 316 e 630 no fim). «*A quantidade* ***de virtude*** *é tomada de dois modos: ou quanto ao* ***número*** *dos objetos – e isso se dá ao modo de quantidade discreta; ou quanto à* ***intensidade*** *do ato sobre o mesmo objeto – e isso é como uma quantidade contínua*» (I SENTENÇAS, dist. 17, q. 2, art. 1 ad 2º; cfr. Iª p. q. 42, art. 1, ad 1º; IIªIIª p. q. 24, art. 4, ad 1º).

Ad 186. *Aristóteles*: «*Ἔτι τῷ ποσῷ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον* (cap. 1, 5b11). *τὸ ποσὸν ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον* (cap. 1, 6a25). Ἴδιον δὲ μάλιστα τοῦ ποσοῦ τὸ ἴσον τε καὶ ἄνισον λέγεσθαι. (cap. 1, 6a26; cfr. V METAFÍSICA, cap. 13, lect. 15, n. 982).

§3. DA QUALIDADE PREDICAMENTAL.

187. Definição da qualidade. A qualidade é assumida 1. como a diferença essencial, a qual é dita qualidade de gênero; 2. como qualquer acidente; 3. estritamente como algum acidente especial, o qual torna a substância "qualificada" [(*qualem*)], à medida que convém *absolutamente* à substância, *distinguindo-a e determinando-a*, o que é tornar qualificado, e enquanto convém *absolutamente*, distingue-se da relação e dos predicamentos que provêm dalguma adjacência extrínseca, isto é, dos seis últimos predicamentos; enquanto *distingue* e *determina*, é separada da quantidade, a qual também convém ela mesma absolutamente à quantidade, mas não distingue ou determinada, já que se segue em razão da matéria, ou convém ao corpo segundo a razão geral de corporeidade.

188. A divisão essencial da qualidade, ou a ordenação do predicamento da qualidade. A qualidade assumida estritamente divide-se como um gênero supremo em quatro espécies, que são: o hábito e a disposição, a potência e a impotência, a paixão e a qualidade passível, e a forma e a figura, pois a qualidade determina a substância ou em seu ser, ou enquanto é quantificada. Se determina a substância enquanto *quantificada*, determinando a posição de suas partes, é forma e figura; se determina a substância em seu ser, determina-a ou *em si mesma*, de modo que se tome bem ou mal em si mesma, pelo que são constituídos o hábito e a disposição, ou *em ordem à sua atividade e passividade*, pelo que são constituídas a potência e a impotência, a paixão e a qualidade passível.

1. O *hábito* (que vem de "*habere*") é predicado da coisa não enquanto a coisa possui [(*habet*)] algo (pois assim é constituído o *predicamento* da posse), mas enquanto a coisa se toma em si mesma dalgum modo, bom ou mal, e é definido como o acidente dificilmente móvel, que dispõe o sujeito para

se tomar bem ou mal em si mesmo. A *disposição* é definida como o acidente facilmente móvel que dispõe o sujeito para se tomar bem ou mal em si mesmo. E de dois modos ocorre que o hábito seja dificilmente móvel, já a disposição, facilmente: *a) pela própria natureza* do hábito e da disposição – e assim, a ciência que se versa acerca dos universais e dos necessários assume uma firmeza de sua natureza própria, isto é, com certeza de visão, enquanto a opinião, porque se apoia num motivo provável com o temor do contraditório, é fraca; *b) pelo modo de afetar o sujeito* – e assim a virtude moral adquirida, a princípio uma disposição fraca, aos poucos e com repetidos atos adquire a estabilidade de hábito. No primeiro caso, o hábito e a disposição se distinguem *especificamente*, já no segundo, não. E pode ocorrer que a qualidade que é por sua natureza hábito seja disposição quanto ao modo de afetar o sujeito e vice-versa, mas isso se dá *per accidens*: assim, no obstinado a opinião é dificilmente móvel, já a ciência no tolo o é facilmente.

Conforme o sujeito imediato que se dispõe é substância ou potência, distinguem-se os hábitos *entitativos* e *operativos*. Tanto o hábito entitativo quanto o operativo determinam a substância em seu ser, para que se tome bem ou mal, mas o hábito operativo determina por ordem à atividade, enquanto o hábito entitativo (a saúde, a doença, a beleza, a graça habitual, que é um habito entitativo sobrenatural) determina a substância enquanto tal, sem essa relação.

O hábito operativo não é a potência de operar, mas encontra-se nela, e mediante o hábito operativo a substância é disposta para se tomar bem ou mal em ordem ao seu fim, o qual obtém operando. O hábito operativo é duplo: o hábito *operativo estritamente* dito, e o hábito *operativo menos estritamente* assumido. O hábito operativo estritamente assumido é a qualidade a que pertence o remover, ao modo de inclinação, a indeterminação da potência a operar bem ou mal; o hábito operativo menos estritamente assumido consiste na ação cognoscitiva e apetitiva e na espécie (impressa e expressa) que serve à ação cognoscitiva, pois estas ações não são propriamente ações, mas qualidades que dispõem as potências cognoscitivas e apetitivas (cfr. n. 194 e n. 281).

O hábito operativo estritamente assumido é dividido em hábito que dispõe para a operação *cognoscitiva* e o hábito que dispõe para a operação *apetitiva*. O hábito que dispõe para a operação cognoscitiva é dividido no que dispõe para a operação cognoscitiva sensitiva (dos sentidos internos) e no que dispõe para a operação intelectiva. Este é subdividido em *especulativo* e *prático*; o especulativo, por sua vez, em intelecto (inteligência), ou o hábito dos primeiros princípios especulativos, a ciência (especulativa) e a sabedoria; o prático, no hábito dos primeiros princípios práticos (a sindérese), na prudência e na arte (ciência prática). O hábito que dispõe para a operação apetitiva é o hábito moral, o qual é dividido em *bom*, ou virtude, e *mau*, ou vício. A virtude é dividida em quatro virtudes cardeais: a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança.

Para o entendimento desta divisão, observe-se: já que pertence ao hábito operativo estritamente assumido o remover a indeterminação dá potência *ao modo de inclinação*, estes hábitos não se encontram naquelas potências que são por sua natureza omnimodamente determinadas a um só – as potências não vitais, as potências vegetativas, os sentidos externos e o sentido comum; ou que são determinadas a um só a partir da sujeição despótica a uma potência superior pela qual são movidas – a força motriz. A partir disso podes concluir que o hábito se encontra *a)* na vontade livre, *b)* nas potências politicamente sujeitas à vontade livre, isto é, no intelecto, nos sentidos internos (com exceção do sentido comum), no apetite sensitivo, *c)* no intelecto considerado em si, à medida que é indeterminado para inteligir bem ou mal. A habilidade para pintar que reside na mão, a sua flexibilidade e

coisas parecidas se reduzem aos hábitos entitativo, pois toda a direção artificiosa do movimento provém da arte, a qual reside no intelecto prático.

3. A *potência* é definida como o acidente que dispõe o sujeito a operar ou resistir[60]; se é languido e débil, chama-se *impotência*: assim, a resistência débil ou mole ou a visão débil são ditas impotências.

A potência se divide em ativa e passiva. A *ativa* é para uma ação transeunte, a qual em seu termo passa para fora da potência, para transmutar algum sujeito; a *passiva* é para uma ação imanente[61], a qual não transmuta algum sujeito distinto da potência, mas permanece na potência como perfeição última dela. E como a ação transiente infere a paixão num sujeito distinto da potência, mas a ação imanente permanece na própria potência como paixão dela, a potência é denominada *ativa* pela ação transeunte, e *passiva*, pela imanente. A potência ativa é dividida em *corpórea* e *incorpórea*. À incorpórea pertence o intelecto agente e o caráter sacerdotal. A potência ativa corpórea se divide em *vital* e *não vital*; a vital se subdivide nas três potências da vida vegetativa: a *nutritiva*, a *aumentativa* e a *gerativa*; a não vital em potência *resistiva* (resistência, ou duro e mole), e na potência *motriz*, à qual pertence a *gravidade* (atração dos corpos). A potência passiva (a qual é sempre vital) se divide em *corpórea* e *incorpórea*; a incorpórea se divide em *intelecto* e *vontade*, e a corpórea nos diversos sentidos e no apetite sensitivo.

À potência pertencem *redutivamente* todas as faculdades instrumentárias, que são as potências imperfeitamente participadas; assim, o impulso mecânico recebido no instrumento mecânico é a força motriz imperfeita transeuntemente comunicada.

3. *A terceira espécie* da qualidade (a paixão e a qualidade passível) é definida como o acidente que causa uma alteração sensível ou que é causado por uma alteração sensível, ou a qualidade segundo a qual se faz a alteração, pois pelo nome de alteração entende-se o movimento contínuo sucessivo de uma qualidade à outra contrariamente oposta, assim como é o movimento de uma cor a outra contrariamente oposta, como o movimento do vermelho ao azul através das cores violáceas intermediárias[62]. Esta qualidade, caso perdure por longo tempo, é chamada *qualidade passível*, mas caso passe rapidamente, é chamada *paixão*; assim, o vermelho por vergonha é uma paixão, mas o vermelho pela compleição sanguínea é uma qualidade passível.

As qualidades passíveis dividem-se em qualidades *per se imediatamente sensíveis* e em qualidades *não per se imediatamente sensíveis*, mas segundo as quais se faz a alteração sensível. As qualidades passíveis *per se* imediatamente sensíveis são: a cor, ou a luz, o som, o odor e o sabor. A cor não se distingue da luz. Na luz distinguem-se *graus de intensidade*: uma maior ou menor claridade, o claro e o escuro, o branco e o negro (e o cinza), e as *qualidades da diferença* da luz: o vermelho, o azul, *etc.* A estas qualidades passíveis imediatamente *per se* sensíveis é reduzido também o calor, segundo o qual não se faz uma alteração estritissimamente falando, porque não possui contrário, pois o frio é o calor maximamente remisso, e o frio absoluto é mera negação de todo calor, enquanto o

---

60 Também a resistência é certa operação.

61 Por nome de ação imanente entendemos a ação que permanece não somente no sujeito, como são as ações da vida vegetativa, mas também a própria potência.

62 A oposição nas cores é tomada segundo as quatro cores fundamentais: o vermelho, o azul, o verde e o amarelo, e não segundo o branco e o negro, que são as diferenças da intensidade na luz: o branco é o grau de máxima intensidade, já o negro, de mínima.

calor causa uma alteração, e segundo o calor se faz também uma alteração sensível menos estritamente, a qual é a intensificação e a remissão do calor. As qualidades passíveis *per se* imediatamente não sensíveis são qualidades *químicas* – as qualidades especiais dos elementos químicos, na oposição das quais se funda a afinidade química, a densidade e a raridade. Se os elementos absolutamente últimos são os *electrões*, as qualidades químicas reduzir-se-iam ultimamente à força elétrica. A força elétrica positiva e negativa são duas qualidades *positivas* contrariamente opostas entre si[63].

Enquanto as qualidades da terceira espécie são princípios de operação, reduzem-se à segunda espécie, da qual, porém, são separadas enquanto são qualidades segundo as quais se faz uma alteração sensível, o que não se verifica na segunda espécie.

4. A *figura* é definida como o acidente que resulta da terminação da quantidade considerada quanto a si mesma segundo uma disposição diversa das suas partes. A *forma*, conforme é assumida aqui, adiciona sobre a figura a proporção devida (a formosidade), e encontra-se propriamente nas coisas artificiais.

189. As propriedades da qualidade. 1. *Possuir contrário*. Esta propriedade convém somente à qualidade, mas não a toda: as potências e as figuras não possuem contrário, pois se tomam disparadamente entre si, pois não há nas figuras uma série natural, assim como há nas cores e nos sons do profundíssimo ao altíssimo, mas qualquer figura segue a qualquer outra em qualquer direção. Também o calor não possui contrário. Esta propriedade convém propriamente apenas à qualidade, pois as demais coisas são ditas contrárias em razão de qualidades contrárias, assim, por exemplo, os elementos químicos, que possuem uma afinidade uns para com os outros.

2. *Receber o mais e o menos*. Também esta propriedade convém somente à qualidade (*per se* e em razão de si), mas não a toda: a figura pode estender-se, mas não se intensificar. E quase sempre se deve distinguir o aumento e o decremento *extensivo* das qualidades da *intensificação* delas: assim, o calor pode *estender-se* às partes do sujeito que antes eram frias, mas pode também *intensificar-se*; novamente, a ciência pode estender-se para mais conclusões, bem como também pode intensificar-se.

3. *As coisas serem ditas similares ou dissimilares segundo as qualidades* (cf. n. 191, 3).

Bibliografia ad 188, 1: *J. M. Ramirez*, DOCTRINA THOMAE AQUINATIS DE DISTINCTIONE INTER HABITUM ET DISPOSITIONEM, Studia Anselmiana 7–8, Romae 1938, 121–142. *H. Renard*, THE HABITS IN THE SYSTEM OF ST. THOMAS, Gr 29 (1948) 88-117.

Ad 187 sq. *Aristóteles*: «*Ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες λέγονται* (CATEGORIAS 8, 8b25). *Ἕν μὲν οὖν εἶδος ποιότητος ἕξις καὶ διάθεσις λεγέσθωσαν* (cap. 1, 8b26). *Ἕτερον δὲ γένος ποιότητος καθ' ὃ πυκτικοὺς ἢ δρομικοὺς ἢ ὑγιεινοὺς ἢ νοσώδεις λέγομεν, καὶ ἁπλῶς ὅσα κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν λέγεται.* (cap. 1, 9a14). *Τρίτον δὲ γένος ποιότητος παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη* (cap. 1, 9a28). *Τέταρτον δὲ γένος ποιότητος σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή* (cap. 1, 10a11; cfr. V METAFÍSICA, cap. 14). *Santo Tomás*: «*Pois, propriamente falando, a qualidade importa certo modo da substância; ora, o modo, como Agostinho diz no IV COMENTÁRIO LITERAL A GÊNESIS, cap. 3, é*

[63] Muitos físicos concebem esta oposição assim como a oposição entre o calor e o frio, como uma oposição entre um termo positivo e outro negativo, enquanto outros afirmam o contrário (cfr. n. 407, 1)

aquilo que a medida prefixa, donde importa certa determinação segundo alguma medida, e por isso, assim como aquilo de acordo com o qual é determinada a potência da matéria segundo ser substancial é dito a qualidade que é diferença da substância, assim também ***aquilo de acordo com o qual é determinada a potência do sujeito segundo o ser acidental*** *é dito qualidade acidental, a qual é também certa diferença, como é provado pelo Filósofo no V METAFÍSICA (cap. 14); o modo, no entanto, ou a determinação do sujeito segundo o ser acidental pode ser tomado ou em ordem à própria natureza do sujeito, ou segundo a ação e a paixão, as quais são conseguentes aos princípios da natureza, que são a matéria e a forma, ou segundo a quantidade. Caso se tome o modo ou a determinação do sujeito segundo a qualidade, assim é a quarta espécie da qualidade… o modo ou a determinação do sujeito segundo a ação e a paixão é considerado na segunda ou terceira espécie de qualidade… Mas o modo e a determinação do sujeito em ordem à natureza da coisa pertence à primeira espécie da qualidade, a qual é o hábito e a disposição*» (IªIIª p. q. 49, art. 2). «*A disposição, porém, é tomada de dois modos: de um modo, à medida que é* ***gênero do hábito****, pois no V METAFÍSICA (cap. 20) a disposição é posta na definição do hábito; de outro modo, à medida que é* ***algo distinguido em oposição ao hábito****. E a disposição propriamente dita pode entender-se distinguir em oposição ao hábito de dois modos: de um modo,* ***assim como o perfeito e o imperfeito na mesma espécie****, de modo que se diga disposição, retendo o nome comum, quando inere imperfeitamente, de modo que se perca facilmente, mas hábito quando inere perfeitamente, de modo que não se perca facilmente, e assim a disposição se torna hábito quando a criança se torna adulta; de outro modo, assim como* ***diversas espécies de um mesmo gênero subalterno****, de modo que sejam ditas* ***disposições*** *aquelas qualidades da primeira espécie, às quais convém, segundo sua razão própria, que sejam perdidas facilmente, porque possuem causas transmutáveis, como a enfermidade e a saúde, mas são ditas* ***hábitos*** *aquelas qualidades que possuem segundo a sua razão própria que não sejam transmutadas facilmente, porque possuem causas imóveis, assim como as ciências e as virtudes – e de acordo com isso a disposição não se torna hábito. E isso parece mais consonante à intenção de Aristóteles, donde para prova desta distinção ele induz o costumeiro modo de falar*» (ad 3º; cfr. V METAFÍSICA, lect. 16, n. 987sqq).

Ad 189. *Aristóteles*: «*Ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης κατὰ τὸ ποιόν* (CATEGORIAS, cap. 8, 10b12). *Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον τὰ ποιά* (10b26). *ἴδιον ἂν εἴη τῆς οὐσίας τὸ κατὰ τὴν αὑτῆς* (11a18)».

§4. DA RELAÇÃO PREDICAMENTAL.

190. A definição de relação. A relação amplissimamente assumida é a ordem de um para outro. Esta ordem pode ser ou incluída nalguma essência absoluta, ou uma pura referência adventícia ou adicionada sobre a essência absoluta. *A ordem incluída na essência absoluta* é a relação *transcendental*: esta é um ente verdadeiramente absoluto, mas que conota essencialmente algo extrínseco, em ordem ao qual exige ser definido; assim, a relação da alma para com o corpo é uma relação transcendental. Chama-se *transcendental* porque é um ente real que não é aligado a algum gênero determinado das coisas, mas vaga por todos os predicamentos: assim, a matéria dentro do gênero da substância é referida transcendentalmente à forma, e a forma, à matéria, e a potência e a ciência dentro do gênero da qualidade são referidas transcendentalmente ao objeto. A *ordem adventícia que consiste*

numa pura referência é a relação, *cujo todo o ser é tomar-se para outro*, e um exemplo seria a relação de paternidade, que é uma pura referência adventícia ao homem. Esta relação pode ser real e de razão. É *real* a que possui um ser na natureza das coisas independentemente da consideração da mente, como a relação do pai para com o filho; *de razão* é a que consiste somente no intelecto, como a relação de predicado para com sujeito. A relação *predicamental* é definida como um acidente real cujo todo o ser é um tomar-se para outro. A relação predicamental é dita um acidente *real*, para que se distingua da relação de razão; é dita acidente *cujo todo o ser é tomar-se para outro*, para que se distingua da relação transcendental, cujo todo ser não é tomar-se para outro, tendo em vista que ela é uma entidade absoluta, mas na qual é incluída uma ordem a outro; a entidade da relação predicamental consiste na pura referência, ou no "ser para outro": é, portanto, um acidente de mínima entidade.

E na relação distinguimos quatro elementos: a *relação* mesma, o *sujeito* que é referido, o *termo* a que se refere o sujeito, e o *fundamento* donde resulta a relação. Por exemplo: entre o Pedro branco e Paulo branco dá-se uma relação de semelhança: Pedro branco (sujeito) é referido a Paulo branco (termo) em razão da brancura (fundamento).

Da relação como duma forma e do sujeito como duma matéria surge um concreto acidental, como o pai a partir de homem e paternidade, já o filho, a partir de homem e filiação. Tais concretos são ditos *referidos* ou *relativos*, e à medida que se correspondem mutuamente, são ditos *correlativos* (e os abstratos são as *correlações*). Estes relativos se dividem em relativos *segundo o ser* e relativos *segundo o dizer-se*, pois «*certos relativos foram impostos para significar as habitudes mesmas relativas, como senhor e servo, pai e filho, e outros do tipo – e estes são ditos relativos* ***segundo o ser****; outros, porém, foram impostos para significar as coisas para as quais se seguem certas habitudes, assim como o movente e o movido, a cabeça e o encabeçado, e outros do tipo – e estes são ditos relativos* ***segundo o dizer-se***» (Iª p. q. 13, art. 7, ad 1º). «*Esta distinção dos relativos segundo o ser e segundo o dizer-se nada influencia para que a relação seja ou não real, pois há certos relativos segundo o ser que não são reais, assim como a direita e a esquerda na coluna, e há outros relativos segundo o dizer-se que, apesar de tudo, importam relações reais, assim como se vê da ciência e do sentido, pois são ditos relativos segundo o ser quando os nomes são impostos para significar as relações mesmas, enquanto relativos segundo o dizer-se quando os nomes foram impostos para significar principalmente qualidades ou algo do tipo, mas das quais se seguem relações – e nem quanto a isso faz diferença se seriam relações reais ou se somente de razão*» (DA POTÊNCIA, q. 8, art. 10, ad 11).

191. Divisão da relação. 1. *Divisão análoga*. A relação amplissimamente assumida divide-se em relação transcendental, que é a ordem incluída na essência da coisa absoluta, e a relação que é a *ordem de um para outro, a qual advém* à essência da coisa que é ordenada, ou o ente, cujo todo o ser é tomar-se para outro. Esta última se subdivide em *real* e *de razão*, ou lógica. A relação real segundo o ser é a relação *predicamental*, a qual constitui o predicamento da relação.

No mais das vezes, as relações predicamentais fundam-se nas transcendentais: assim, a potência é transcendentalmente referida ao seu objeto, quer este exista ou não, e, em existindo o objeto, a potência é referida a ele com duas relações predicamentais, a de medida e de causalidade. A potência gerativa é referida transcendentalmente à prole a ser gerada, e uma vez gerada a prole, refere-se a ela

por uma relação predicamental de medida e de causalidade. Faltando, porém, o termo, a relação predicamental cessa, mas a transcendental não cessa.

2. *Divisão acidental*. A relação é acidentalmente dividida em mútua e não-mútua. A *mútua* é aquela à qual corresponde da parte do termo uma outra relação real (à paternidade corresponde a filiação). A *não-mútua* é aquela à qual não corresponde da parte do termo uma outra relação real. A relação da ciência para com o seu objeto é não-mútua: real da parte do intelecto (o qual depende de seu objeto sabido), mas de razão da parte do objeto, pois põe algo no intelecto, mas nada no objeto, pois o objeto, ao ser conhecido, não muda. A relação mútua é dita ou *de equiparância*, ou de *disparância*: aquela se dá entre extremos que se referem mutuamente com a mesma apelação, como a relação de semelhança, de igualdade, *etc.*, pois ambos os extremos são ditos similares, iguais, *etc.*, enquanto esta se dá quando os extremos entre os quais intercede possuem uma apelação diversa, como a relação de paternidade e de filiação, pois não são ambos os termos ditos pai ou ambos filho, mas um é dito pai, e outro, filho.

Esta divisão é *acidental*, porque é acidental à relação já constituída que lhe corresponda da parte do termo uma outra relação real. E isso só acontece quando, da parte do termo, encontra-se um fundamento real que corresponde ao fundamento real que se toma da outra parte: assim, ao fundamento real sobre o qual se funda a relação de causa (criada) para com o efeito, que é o exercício da causalidade eficiente, corresponde no efeito um fundamento de dependência real para com o agente, sobre o qual se funda a relação de efeito para com a causa. Por outro lado, à relação de efeito para com uma causa incriada não corresponde, da parte desta, um fundamento real, porque Deus é o movente imóvel cuja ação não adiciona algo à substância. Ainda assim, *em sentido estrito* toda relação é mútua, porque da parte do termo, se não lhe corresponde uma relação real, corresponder-lhe-á uma relação *de razão*, pois o termo de toda relação também deve ser relativo dalgum modo, porque o termo, enquanto termo, ou enquanto terminante, necessariamente contém alguma ordem para com aquilo que termina, seja uma ordem real, seja uma somente de razão. Se, portanto, da parte do termo não se toma um fundamento real que corresponde ao fundamento real da outra parte, o termo, por ser termo, constituirá um fundamento de relação de razão. Assim, à relação real da criatura para com o criador corresponde, da parte de Deus, uma relação de razão.

3. A *divisão essencial* da relação predicamental, ou a ordenação do predicamento da relação. *Nota preliminar*: a unidade e a diversidade específica das relações são assumidas do fundamento por ordem ao termo, ou do fundamento enquanto pré-possui virtualmente o termo. A razão é que o fundamento é a causa da relação, da qual ela assume o ser, e, portanto, também a especificação. A relação, entretanto, vem do fundamento *por ordem ao termo*, e, desta forma, a causa adequada da relação é fundamento segundo uma ordem para com o termo, ou o fundamento enquanto pré-possui virtualmente o termo. Assim, de um mesmo fundamento vem uma relação especificamente diversa, conforme for outro o termo. Por exemplo: o branco que funda a relação de similitude para com outro branco, funda uma de dissimilitude para com o negro. O fundamento pré-possui termos opostos, enquanto possui a força de a partir de si emitir relações a termos opostos. A ser assim, como a relação é especificada pelo fundamento e o termo, a divisão essencial da relação deve ser assumida de diversos fundamentos por ordem a diversos termos.

Destarte, há o fundamento que ordena um a outro, de modo que um assuma do outro o ser: este fundamento é a *ação* e a *paixão*, ou, mais amplamente, o exercício da causalidade, o qual funda a

relação de *causalidade*[64]. Há também o fundamento que ordena um a outro, de modo que um não assuma o ser do outro, e este fundamento não pode ser senão a *quantidade transcendental*, ou a unidade (transcendental) e o número (transcendental), sobre a qual se funda a relação de *conveniência* e *desconveniência*, pois a ordenação de um a outro, de modo que um não assuma o ser de outro, não pode ser senão segundo a mera comparação, isto é, segundo a conveniência e a desconveniência. A conveniência e a desconveniência são tomadas ou segundo a *substância*, ou seja, segundo a essência mesma da coisa, ou segundo algo que é acidental à essência, isto é, segundo a *quantidade* e a *qualidade*. Assim, a relação de conveniência e desconveniência é dividida em conveniência e desconveniência segundo a substância (essência), segundo a quantidade e segundo a qualidade. A conveniência e a desconveniência segundo a substância chama-se *identidade* e *diversidade* (distinção); a conveniência e a desconveniência segundo a qualidade, *igualdade* e *desigualdade*; a conveniência e a desconveniência segundo a qualidade, *semelhança* e *dissemelhança*. A diversidade, ou distinção, é ou *genérica*, ou *específica*, ou *numérica*. De modo parecido, a identidade é *genérica*, *específica* e *numérica*, mas a identidade numérica é uma relação somente de razão. À distinção numérica pertence também uma distinção segundo a posição, a distância, a indistância ou ordem segundo o anterior e o posterior fundada a partir da quantidade predicamental (cfr. n. 315, sqq), pois a distinção ou conveniência é segundo a essência mesma da coisa, isto é, da quantidade, à medida que a quantidade se distingue da quantidade, e a parte da parte segundo a posição que é incluída na própria essência da quantidade.

A relação de causalidade é ou da causalidade que é *medida*, ou da causalidade que *não é medida*. A relação de medida, não segundo a quantidade (pois esta pertence à igualdade e desigualdade), mas segundo o ser e a verdade, é a uma relação *de causalidade formal extrínseca*. Esta é dupla, conforme a medida é *objeto* ou *exemplar*: potência, hábito e ato são mensurados pelo objeto, e o artefato, pela ideia exemplar do artífice. As relações de medida não são mútuas: são reais da parte do mensurado[65], e de razão da parte do mensurado, e assim, a relação de objeto sabido para o intelecto criado é de razão (pois o objeto não muda ao ser sabido), o passo que a relação de artefato para o intelecto do artífice (de criatura para criador) é real: o artefato é feito segundo a ideia exemplar do artífice, e a criatura, segundo a ideia divina.

A relação de causalidade, a qual não é medida, é uma relação de causa *eficiente* e *final*. A causa eficiente é, novamente, subdividida em geração, alteração, *etc.*

A relação de causalidade eficiente se funda sobre a ação, não à medida que a ação passa, mas enquanto permanece segundo uma determinação deixada na causa, pois a ação deixa o agente e a sua virtude transcendentalmente mudados (cfr. n. 285), pois antes da ação, o agente se relacionava com o efeito como possível a ele; mas passada a ação, já não se relaciona como possível (pois nenhuma causa criada pode reproduzir numericamente o mesmo efeito, cf. n. 780), mas como produzido.

A relação de causalidade final não é mútua, porque o fim move (impropriamente) como movente imóvel.

---

[64] E caso se queira fazer uma divisão na qual fossem incluídas também as relações subsistentes divinas, a ordem de um para outro, à medida que um recebe o ser de outro, deveria ser subdividida na ordem pela qual um recebe o ser do outro com dependência – a ordem de *causalidade*; e a ordem pela qual um recebe o ser do outro sem dependência – ordem de processão nas Pessoas divinas (cfr. n. 315, 3). No entanto, as relações divinas subsistentes não pertencem a um predicamento, e por isso esta divisão é analoga.

[65] Se for uma mensuração real (o que não ocorre nos sinais arbitrários).

192. Propriedades da relação. 1. *A relação não possui contrário*, isto é, por si, mas somente *per accidens*, em razão do fundamento. E a razão é que as relações, mesmo as que mais parecem ser contrárias, como a relação de semelhança e dissemelhança, são mutuamente compatíveis no mesmo sujeito; assim, a mesma parede branca possui similitude a outra parede branca, e, simultaneamente, uma dissimilitude com o negro. Agora, estritamente falando, os contrários não podem ser simultâneos no mesmo sujeito. *Per accidens*, no entanto, nada impede que as relações sejam chamadas contrárias em razão do fundamento, à medida que estes fundamentos são contrários, como se vê no exemplo trazido.

2. *A relação per se não recebe mais e menos*, mas somente *per accidens*, em razão do fundamento. E a razão é que não pode se intensificar *per se* senão aquilo para o qual se dá movimento, ao tempo que não se dá um movimento para a relação. Nada obstante, pode intensificar-se *per accidens*, à medida que o fundamento recebe mais e menos, de modo que o que é similar pode tornar-se mais similar.

3. *Os relativos* (especialmente os mútuos) *são ditos conversivelmente*, isto é, de modo que um relativo seja importado pelo outro em oblíquo: assim, o pai é pai *de* um filho, e o filho, filho *de* um pai; a ciência é a ciência *duma* coisa cientível, e a coisa é cientível *através* dalguma ciência.

4. *Os relativos são simultâneos por natureza*, pois se inferem mutuamente, mas de modo que um não seja causa de outro, pois um não pende de outro. Isso, porém, deve-se entender dos relativos formalmente enquanto relativos, pois, materialmente assumido, um pode ser anterior ao outro, e um pode pender de outro. Assim, a relação de paternidade e de filiação começam simultaneamente, mas o homem a que advém a relação de paternidade vem antes do filho, e este pende daquele.

5. *Os relativos* (especialmente os mútuos) *são simultâneos no conhecimento*, de modo que um relativo não pode ser conhecido ou definido senão através do outro: o pai é quem possui um filho, e o filho é quem possui um pai.

Por conta das três últimas propriedades, o termo *formalmente* ou relativamente assumido enquanto termo não é uma causa que especifica a relação, pois o termo formalmente enquanto termo é correlativo e simultâneo com a relação que funda, mas o termo que especifica a relação ao modo de causa formal extrínseca ou ao modo de objeto é um termo *fundamentalmente* assumido na razão do absoluto sobre o qual é fundado, e enquanto pré-possuído virtualmente no fundamento.

Bibliografia ad 190–192: *N. D. Ginsburg*, METAPHYSICAL RELATIONS AND ST. THOMAS AQUINAS, Nsch 15 (1941) 238–254. *A. Horvath*, METAPHYSIK DER RELATIONEN, Graz 1914. *A. H. Malta*, DE DIVISIONE RELATIONUM CONSIDERATIO IN ORDEM AD QUAESTIONEM DE RELATIONIBUS DIVISIONEM DE RELATIONIBUS DIVINIS, Ag 14 (1937) 61–86. *G. M. Manser*, BEGRRIFF UND BEDEUTUNG DER TRANSZENDENTALEN BEZIEHUNG, DthFrib 19 91941) 351–360.

Ad 190 sq. *Aristóteles*: «*Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται, ... ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν* (CATEGORIAS, cap. 7, 6a36; 8a39; cfr. V METAFÍSICA, cap. 15). *Santo Tomás*: «*Alguns relativos foram impostos para significar as habitudes relativas mesmas, como senhor e servo, pai e filho e outros do tipo – e estes são ditos relativos segundo o* ***ser****; outros, porém, foram impostos para significar as coisas das quais se seguem as ha-*

bitudes, assim como movente e movido, cabeça e encabeçado, e outros do tipo – e estes são ditos relativos ***segundo o dizer-se.***» (Iª p. q. 1, q. 13, art. 7, ad 1º; DA POTÊNCIA, q. 7, art. 10, ad 11º): «*De acordo com o Filósofo no CATEGORIAS, cap. DO RELATIVO A ALGO, o ser de tais relações [segundo o ser] é um tomar-se para outro… Quando se diz: "são [relativos a outro] aqueles cujo ser é um tomar-se para outro", entende-se do ser que é a quididade da coisa, a qual é significada pela definição, porque a natureza da relação, através da qual é constituída em tal gênero, é o referir-se a outro, e não se entende do ser que é o ato da essência*» (I SENTENÇAS, dist. 33, art. 1, arg. 1 e ad 1º). «*A referência [a outro] às vezes se encontra na natureza mesma das coisas… e tais relações é preciso que sejam* ***reais****… outras vezes, no entanto, a referência … existe apenas na apreensão da razão quando compara um a outro, e, neste caso, é uma relação apenas* ***de razão****, assim como quando a razão compara o homem ao animal, como a espécie, ao gênero*» (Iª p. q. 28, art. 1). «*Como a relação requer dois extremos, pode-se tomar de três modos para que seja uma coisa de natureza e de razão, pois às vezes* ***é uma coisa de razão de ambas as partes****, a saber, quando a ordem ou a habitude não se pode dar entre duas coisas senão apenas segundo a apreensão, como quando dizemos que o mesmo é o mesmo que si mesmo… e assim também para todas as relações que são entre o ente e o não ente, as quais a razão forma enquanto apreende o não ente como certo extremo, e o mesmo vale para todas as relações que se seguem ao ato da razão, como o gênero e a espécie outras do tipo; já outras relações, no entanto, são* ***coisas de natureza quanto a ambos os extremos****, a saber, quando há uma habitude entre duas coisas segundo algo realmente conveniente a ambas, assim como se vê de todas as relações que se seguem à quantidade, como… o dobro e a metade, e outras do tipo… e o mesmo vale para as relações que se seguem à ação e à paixão, como o motivo e o móvel, o pai e o filho e similares; outras vezes, enfim, a relação* ***apenas em um dos extremos é coisa de natureza, e no outro, apenas de razão****, e isso ocorre sempre que dois extremos não são de uma mesma ordem, assim como a sensação e a ciência se referem ao sensível e ao cientível, os quais, enquanto são certas coisas existentes no ser natural, estão fora da ordem do ser sensível e inteligível, e por isso na ciência e no sentido há deveras uma relação real, à medida que são ordenadas a saber ou a sentir a coisa, mas as coisas consideradas em si mesmas estão fora de tal ordem, donde nelas não há realmente alguma relação para com a ciência e o sentido, mas somente segundo a razão, donde o dizer o Filósofo no V METAFÍSICA que não são ditos relativamente por serem referidas a outros, mas porque outros são referidos a elas. De modo parecido, o destro não é dito da coluna senão enquanto se põe um animal à direita, donde tal relação não se encontra realmente na coluna, mas no animal*» (Iª p. q. 13, art. 7). «*Desta forma, o [Filósofo] postula três modos para aqueles que são ditos em referência a outro, dos quais o primeiro é* ***segundo o número e a quantidade****, assim como o dobro para a metade… o segundo modo é enquanto alguns são ditos para algo* ***segundo a ação e a paixão****, ou a potência ativa e a passiva, assim como o calefactivo e o calefactível… e o terceiro modo é à medida que* ***o mensurável é dito para medida*** *– e medida se assume aqui não segundo a quantidade… mas segundo a mensuração do ser e da verdade, pois a verdade da ciência é mensurada pelo cientível*» (V METAFÍSICA, cap. 15, lect. 17, n. 1001sqq; Iª p. q. 28, art. 4).

Ad 192. *Aristóteles* põe a primeira e a segunda propriedade da relação no Categorias, cap. 7 (6b15, 20). A terceira é: «*Πάντα δὲ τὰ πρός τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται, οἷον ὁ δοῦλος δεσπότου λέγεται δοῦλος* (ib. 6b28)». A quarta: «*Δοκεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι.* (ib. 7b15)». A quinta: «*ἀναγκαῖόν ἐστιν, ὃ ἂν εἰδῇ τις τῶν πρός τι ὡρισμένως, κἀκεῖνο πρὸς ὃ λέγεται ὡρισμένως εἰδέναι* (ib. 8b13)».

§5. Da ação e a paixão predicamental.

193. Definições de ação e paixão. A *ação* é aquilo pelo qual algo é constituído agente, e age, no caso, pelo *exercício da causalidade eficiente que infere um efeito no paciente, ou uma paixão*, pois o eficiente não é denominado eficiente ou agente senão enquanto tem um efeito depende de si, ou à medida que efetua algo.

Portanto, se algum sujeito fosse dotado da entidade da ação, sem que por isso possuísse um efeito que dependesse atualmente dele, este sujeito, a partir dessa entidade da ação de que está dotado, não seria denominado propriamente agente. Assim, Deus não é denominado agente, a não ser quando é produzido o efeito, ainda que a ação de Deus seja eterna[66].

A *paixão* é aquilo pelo qual algo é constituído paciente, e padece *enquanto recebe o influxo do agente, ou ação*. A paixão corresponde precisamente à ação: assim como a ação é produção do efeito no paciente, a paixão é a recepção do efeito a partir do agente.

194. Divisão essencial ou a ordenação do predicamento da ação. A ação se divide em ação produtiva *da substância* e produtiva *do acidente*. A ação produtiva da substância é a *geração da substância*, geração essa que ou eduz a forma substancial a partir da matéria-prima, ou somente une a matéria à forma criada por Deus (geração do homem). O acidente, porém, pode ser produzido ou por transmutação (instantânea) a partir do não ser, ou através dum movimento contínuo sucessivo a partir do contrário. Quando o acidente é produzido do primeiro modo, a ação é uma *geração acidental*; quando é produzido do segundo modo, a ação é um aumento, se o acidente que é feito é uma quantidade, ou alteração, se é qualidade, ou movimento local (produção do movimento local) se é um Onde (cfr. n. 291)

Porque a ação corresponde acuradamente à ação, a paixão é dividida com as mesmas divisões pelas quais foi divida a ação.

Nota. Ao predicamento da ação não pertence a ação cognoscitiva e apetitiva, a qual, por isso, é chamada ação *metafísica*, para que seja distinguida da ação física ou predicamental, pois a ação metafísica não é uma perfeição do paciente, mas do próprio agente (a potência operativa), e por isso é posta na primeira espécie do predicamento da qualidade.

Nem pertence ao predicamento da ação a *resultância* das propriedades a partir da substância. Esta resultância não significa uma causalidade eficiente da substância, pois as propriedades são simultaneamente com a substância produzidas eficientemente por aquele que produz a substância, e por isso só são ditas resultar da substância, porque se conectam necessariamente com a substância, e a substância exerce através de sua forma uma causalidade formal para com as propriedades[67].

---

[66] Ainda assim, esta ação divina não é uma ação predicamental, mas a própria substância divina.

[67] As propriedades são efeitos formais secundários, enquanto que a constituição da substância em sua espécie, efeito formal primário da causa formal [N. T.]

Ad 193. *Aristóteles* no cap. 9 do CATEGORIAS trata brevissimamente sobre a ação e a paixão, assinalando duas propriedades: «*Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἐναντιότητα καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον* (11b1; cfr. III FÍSICA, cap. 3). Aristóteles, «*destruindo esta inferência com a qual se concluía que se a ação e a paixão são um mesmo movimento, logo, a ação e a paixão são o mesmo, diz ... que não se segue que sejam o mesmo a ação e a paixão, ou o ensinamento e o aprendizado, mas que é o mesmo o movimento a que ambos destes inere: de fato, este movimento segundo uma razão é ação, e segundo outra razão é paixão, pois, são diversos segundo a razão o ser o ato deste enquanto neste e ser o ato deste como a partir deste. O movimento é dito ação à medida que é o ato do agente como a partir deste, mas é dito paixão à medida que é ato do paciente como neste. E assim fica claro que ainda que seja o mesmo o movimento do movente e do movido, porque abstrai de ambas as razões, ainda assim, a ação e a paixão diferem porque incluem estas diversas razões em sua significação [οὐδ' ἡ δίδαξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ᾧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ: III FÍSICA, cap. 3, 202b20]... mas resta ainda uma dúvida acerca disso... porque se a ação e a paixão são um só movimento e não diferem senão segundo a razão, como foi dito, parece que não deveriam ser dois predicamentos... Mas para o esclarecimento disso, deve-se saber que o ente é dividido nos dez predicamentos não univocamente, assim como um gênero nas espécies, mas segundo um diverso modo de ser; ora, os diversos modos de ser são proporcionais aos modos de predicar... mas de três modos se faz toda predicação: um modo é quando é predicado de algum sujeito aquilo que é pertence à sua essência [a substância]... outro, quando se predica de algo aquilo que não é de sua essência, mas lhe inere [a quantidade, a qualidade, – a relação]... e o terceiro modo de predicar é quando algo extrínseco é predicado de algo ao modo da denominação de algo... E em geral, algo se encontra ser determinado por algo extrinsecamente ou segundo a razão de causa, ou segundo a razão de medida... mas como fossem quatro os gêneros das causas, e duas destas são partes da essência, a saber, a matéria e a forma, donde a predicação que se poderia fazer segundo estas duas pertence ao predicamento da substância, como quando dizemos que o homem é racional e o homem é corpóreo, a causa final não causa algo separadamente do agente, pois o fim possui razão de causa enquanto move o agente, resta apenas a causa agente, da qual algo pode ser denominado como por algo exterior, e à medida que algo é denominado pela causa agente, é predicamento da **paixão**, pois o padecer nada mais é quer receber algo pelo agente; se, por outro lado, a causa agente é denominada a partir do efeito, é um predicamento da **ação**, pois a ação é o ato de um agente para outro, como foi dito acima*» (III FÍSICA, let. 5, n. 13sqq).

Ad 194. *Aristóteles* «*diz que as transmutações são quatro: a **geração** e a **corrupção** simples, segundo a substância; o **aumento** e a **diminuição**, segundo a quantidade; a **alteração**, segundo a paixão que é a terceira espécie de qualidade; e a "**translação**", isto é, a mutação do local, segundo o Onde*» (*Santo Tomás*, XII METAFÍSICA, cap. 2, lect. 2, n. 2431). «*αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ ἡ κατὰ [τὸ] τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν* (1069b9)».

§6. Do Onde e da posição predicamental.

195. A definição de Onde predicamental. O Onde latissimamente assumido é a presença num local, assumindo a presença não como a relação de indistância, mas como o fundamento desta relação. E como algo pudesse estar num local *circunscriptivamente*, ou de modo extenso, ou *não circunscriptivamente*, ou de modo inextenso, o Onde predicamental é *a presença circunscriptiva num local.*

O Onde *predicamental* é definido como o acidente que resulta no corpo a partir da circunscrição dum local ambiente sem considerar a ordem das partes no local, ou a circunscrição passiva do locado proveniente da circunscrição ativa do local, ou o ser circunscrito do corpo locado proveniente da circunscrição ativa do local. O Onde é a *posição* do corpo no universo, e é o fundamento das relações de distância e de indistância (presença), as quais possui realmente para com todos os outros corpos. O corpo é imediatamente presente ao local ou ao corpo ambiente no qual é incluído, e possui uma distância determinada para com todos os outros corpos (cfr. n. 312sq). E disso se evidencia que o Onde circunscriptivo convém somente às coisas extensas, ou aos corpos.

196. A divisão do Onde. O Onde assumido amplamente, o transcendental, é dividido como um análogo no Onde circunscriptivo ou predicamental e no Onde não circunscriptivo. O Onde predicamental, ou o predicamento do Onde, não possui divisão essencial, pois o estar em Roma ou em Atenas não varia o Onde formalmente, mas materialmente ou indivisivelmente apenas.

197. A definição de posição. A posição é definida como o acidente que dispõe as partes do corpo no local, ou a ordem das partes no local. A posição adiciona sobre o Onde a ordenação das partes no local: portanto, difere do Onde (cfr. n. 314). A posição difere também da quantidade, a qual é a ordem das partes no todo, já que a posição é a ordem das partes no local, e da figura, a qual convém à quantidade em si, porque a posição convém por ordem ao local (cfr. n. 315–318): a posição é como uma figura externa, local, e a figura é uma posição interna.

198. A divisão da posição. A divisão essencial da posição se faz através de espécies numericamente infinitas: estar sentado, estar de pé, ajoelhado deste ou daquele modo, *etc.*, pois na posição, assim como também na figura, a espécie varia caso seja adicionada ou subtraída qualquer coisa.

Ad 195sqq. *Aristóteles* «*diz que todo corpo sensível está num local. Ora, as diferenças do local são seis: acima, abaixo, atrás, afrente, à direita, à esquerda, os quais são determinados não somente quanto a nós, mas também em todo o universo*» (*ἔτι πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἐν τόπῳ, τόπου δὲ εἴδη καὶ διαφοραὶ τἄνω καὶ κάτω καὶ ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν καὶ δεξιὸν καὶ ἀριστερόν· καὶ ταῦτα οὐ μόνον πρὸς ἡμᾶς καὶ θέσει, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ ὅλῳ διώρισται*: III Física, cap. 5, 205b31. *Santo Tomás*, lect. 9, n. 11; cfr. XI Metafísica, lect. 10, n. 2330sqq. [Aristóteles: 1067a28]). Enquanto Aristóteles e os escolásticos que o seguem pensam que para cada corpo está determinado por sua natureza ou *ab intrinseco* um local seu, afastam-se da verdade. *Santo Tomás* conta o Onde, o Quando e a posição entre os predicamentos que são assumidos de algo extrínseco segundo a razão de medida (cfr. ad 193): «*O*

tempo e o local, porém, são medidas exteriores: portanto, conforme algo é denominado pelo tempo, dá-se o predicamento do Quando, e conforme é denominado pelo local, tem-se o predicado do Onde e da posição, o qual adiciona sobre o Onde uma ordem das partes no local, o que não era necessário de se adicionar da parte do tempo, porque a ordem das partes no tempo é importada na razão de tempo, pois o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois» (III FÍSICA, lect. 5, n. 15; cfr. XI METAFÍSICA, lect. 12, n. 2377sqq; Iª p. q. 52, art. 1; IªIIª p. q. 49, art. 1, ad 3º).

§7. DO QUANDO PREDICAMENTAL.

199. Definição. "Quando" é o acidente que se origina nos corpos por estarem contidos num mundo móvel, como pelo tempo, simultaneamente ou não simultaneamente no seu movimento e repouso. Também se verifica independentemente de nossa mente que este foi simultâneo em tempo com aquele, e este durou por mais tempo que aquele. Estas relações temporais expostulam um fundamento real, que é o Quando. Portanto, assim como o Onde é a posição do corpo no mundo extenso, a posição do corpo na ordem de justaposição como um fundamento de relações da distância e indistância, assim também o Quando é a posição do corpo no mundo móvel, a posição do corpo na ordem de sucessão, como um fundamento das relações de simultaneidade, anterioridade e posterioridade temporal. Assim como o Onde, assim também o Quando não é dito senão das coisas corpóreas, pois somente as coisas corpóreas são mensuradas pelo tempo.

200. Divisão. O Quando se subdivide em simultaneidade, anterioridade e posterioridade temporal.

Ad 199sq. *Santo Tomás*: «*Pois se nada é mensurado pelo tempo senão à medida que se move e repousa, segue-se que todos os que não se movem nem repousam, como as substâncias separadas, não estão em um tempo, porque* ***estar em um tempo é isto: ser mensurado pelo tempo****; ora, o tempo é a medida do movimento e do repouso*» (*ὥστε ὅσα μήτε κινεῖται μήτ' ἠρεμεῖ, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· τὸ μὲν γὰρ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαί ἐστι χρόνῳ, ὁ δὲ χρόνος κινήσεως καὶ ἠρεμίας μέτρον*: IV FÍSICA, cap. 12, 221b20. *Santo Tomás*, lect. 20, n. 11; cfr. XI METAFÍSICA, lect. 12, n. 2377; III FÍSICA, lect. 5 [ad 195sqq.]).

§8. DA POSSE PREDICAMENTAL.

201. Definição de posse. A posse é aquilo que resulta imediatamente nos corpos a partir de um extrínseco adjacente, mas que não mensura. Assim como do extrínseco adjacente que é mensurante (o local) resulta o Onde, assim também do extrínseco adjacente não mensurante resulta a posse. Este extrínseco, sobretudo para o homem, são as vestimentas, donde este predicamento [em latim] ser designado com o nome de "hábito". No entanto, na definição de posse, o extrínseco adjacente não mensurante deve ser entendido mais geralmente de qualquer corpo, próximo ou distante: cada corpo possui para todos os outros corpos uma relação determinada de distância; esta relação real expostula

também um fundamento real, no qual consiste o predicado da posse. Todo corpo "possui" todos os outros como adjacentes a si: portanto, o predicamento da posse já é incluído no predicamento do Onde, porque mediante o Onde o corpo possui relações de indistância e de distância para com todos os outros corpos. O Onde é o fundamento de todas estas relações. No entanto, a posse é distinguível do Onde, à medida que a posse significa o mesmo fundamento de relação, mas como fundando relações para um não mensurante. E do predito já fica claro que a posse, porque envolve uma ordem local, não convém senão aos corpos.

202. Divisão da posse. Assim como o Onde, assim também a posse não possui uma divisão essencial. Pode-se, no entanto, assumir uma multíplice divisão *acidental* a partir dum diverso fim por conta do qual uma substância possui a outra, e a partir da natureza das substâncias mesmas, as quais possuem uma adjacência mútua: assim, é dito "vestido" o que é circundado por uma substância que é *per se* e primeiramente ordenada a proteger e a esquentar o corpo humano; "armado", quem é dotado de instrumentos defensivos e ofensivos, *etc*[68].

Ad 201sq. *Santo Tomás*: «*De um modo comum em todos, mas de outro modo mais especial nas coisas que pertencem somente aos homens, repara-se que algo seja denominado a partir de algo extrínseco… Pois nos outros animais, a natureza deu suficientemente as coisas que pertencem à conservação da vida, como os chifres para se defender, e uma couro grosso e peludo para esquentar, unhas ou algo do tipo para cortar sem se machucar, etc., e assim, quando tais animados são ditos armados ou vestidos ou calados, de certo modo não são denominados por algo extrínseco, mas de certas partes suas, donde nestes isso é referido ao predicamento da substância, como se, por exemplo, se dissesse que o homem está emãozado ou empezado. No entanto, tais coisas não podiam ser dadas ao homem pela natureza, tanto porque não convinha à sutileza de sua compleição, tanto por conta da multiformidade das obras que convêm ao homem enquanto possui razão, para as quais não podiam ser acomodados pela natureza instrumentos determinados, mas a razão ocupa o lugar destes todos no homem, pela qual ele prepara para si as coisas exteriores, em lugar destas que são intrínsecas aos outros animais, donde quando o homem é dito armado, vestido ou calçado, é denominado por algo extrínseco, que não possui razão nem de causa, nem de medida, donde é um predicamento especial, e é chamado* ***posse****. Mas deve-se atentar a que este predicamento também é atribuído aos outros animais, não à medida que são considerados em sua natureza, mas à medida que vêm ao uso do homem, por exemplo, quando dizemos que um cavalo está ornado, ou selado, ou armado*» (III FÍSICA, lect. 5, n. 15; cfr. ad 172; XI METAFÍSICA, lect. 12, n.2377; IªIIª p. q. 49, art. 1).

---

[68] Podemos dizer que os únicos predicamentos que se encontram nas criaturas espirituais são a substância, a qualidade e a relação, e todos os outros são como propriedades que se seguem à substância em razão da quantidade: o Quando, o Onde, a Ação e a Paixão segundo a quantidade contínua indefinidamente, à medida que fundam o movimento (o tempo) ou o local, a Posição, segundo a quantidade contínua determinada sob a figura (a quarta espécie de qualidade), segundo a quantidade discreta, e a Posse segundo a quantidade discreta [N. T.]

Artigo IV.
DOS PÓS-PREDICAMENTOS.

§1. DOS PÓS-PREDICAMENTOS EM GERAL.

203. Definição dos pós-predicamentos. Os pós-predicamentos são certas razões pertencentes a todos ou a muitos predicamentos, como propriedades comuns. E porque pertencem a *muitos* predicamentos, são análogos, e não podem ser ordenados como gêneros dos predicamentos.

204. Divisão dos pós-predicamentos. Podem-se enumerar cinco pós-predicamentos: a oposição, o anterior, o simultâneo, o movimento, e o ter. A oposição, o anterior e o ter exprimem a relação dos predicamentos uns para com os outros, e pertencem a todos os predicamentos; apesar disso, não devem ser assumidos formalmente como as próprias relações (pois assim pertenceriam ao predicamento da relação), mas como os fundamentos das relações, ou como os predicamentos mesmos enquanto fundam entre si uma relação. O movimento, ou a mutação, por outro lado, pertence *per se* somente a quatro predicamentos: à substância, a quantidade, a qualidade e ao Onde (cfr. n. 290).

Ad 203sq. *Aristóteles* trata dos pós-predicamentos no CATEGORIAS, cap. 10sqq. *Santo Tomás*: «*Os pós-predicamentos são só que se seguem aos diversos gêneros das coisas*» (IªIIª p. q. 49, art. 1).

§2. DOS PÓS-PREDICAMENTOS, OS QUAIS EXPRIMEM A RELAÇÃO DOS PREDICAMENTOS UNS PARA COM OS OUTROS.

205. Oposição. A oposição é a habitude de muitos entre si, em virtude da qual não podem convir ao mesmo [sujeito] sob o mesmo aspecto e simultaneamente. A oposição divide-se em negativa e positiva, e a negativa em contraditória e privativa, e a positiva em contrária e relativa (cfr. n. 18; 47sq).

206. Anterioridade e simultaneidade. A *anterioridade* é o modo pelo qual uma coisa precede a outra. E Aristóteles enumera cinco: *a)* a anterioridade de *tempo*; *b)* a anterioridade *segundo a consequência do ser*, a qual é dita daquilo que assim é inferido de outro, que este não se infere daquele, e assim é anterior ao homem o animal, pois é inferido do animal (é homem: logo, é animal), mas o homem não é inferido do animal; *c)* a anterioridade *de ordem*, ou de posição; *d)* anterioridade *de dignidade*, ou de autoridade; *e)* a anterioridade *de natureza*, a qual é uma anterioridade segundo a causalidade, e que intercede entre a causa e o efeito – e esta se pode dar também sem uma anterioridade de duração, pois pode ocorrer que a causa não preceda em anterioridade de duração, mas precede sempre em anterioridade de natureza, porque o efeito não pende necessariamente da causa, e por isso é posterior segundo a causalidade.

Simultaneidade é a negação da anterioridade e da prioridade, e por isso é dita de tantos modos quantos é dita a prioridade, pelo que há a simultaneidade *de tempo*, que se dá entre aqueles que

existem simultaneamente no mesmo instante, e a simultaneidade *de consequência*, que é entre aqueles que se inferem mutuamente (um exemplo seria o racional e o risível), a simultaneidade *de ordem*, a simultaneidade *de dignidade*, e a simultaneidade *de natureza*, e esta é entre aqueles que se inferem mutuamente, mas de modo que um não seja causa de outro (um exemplo seriam os correlativos).

207. Ter. Ter é o modo segundo o qual uma coisa é ordenada a outra, de modo que uma seja dita ter a outra. Os principais modos de ter são cinco: primeiro, por inerência, ou o modo pelo qual a substância tem o acidente; segundo, por continência, assim como um saco tem dinheiro; terceiro, por posse, assim como um homem tem um campo quarto, por relação, assim como o pai tem o filho; quinto, por justaposição, assim como a Itália tem a Helvética ao nordeste.

Ad 205. Vide supra ad 18.

Ad 206. *Aristóteles* trata da anterioridade e da simultaneidade no CATEGORIAS, cap. 12, e no V METAFÍSICA, cap. 11 (cfr. *Santo Tomás*, V METAFÍSICA, lect. 13, n. 936sqq).

AD 207. *Aristóteles* trata do pós-predicamento do ter no CATEGORIAS, cap. 15, e no V METAFÍSICA, cap. 23 (cfr. *Santo Tomás*, V METAFÍSICA, lect. 20, n. 1062sqq).

§3. DO PÓS-PREDICAMENTO DO MOVIMENTO.

208. O que é o pós-predicamento do movimento. O movimento é o estado de tendência e de via pelo qual um sujeito é transferido de um modo de se tomar para outro. Portanto, o movimento é um "corromper-se" e "vir-a-ser" que ocorre em algum sujeito, segundo o qual o sujeito perde e adquire a forma, seja substancial ou acidental.

O movimento pode ser assumido de dois modos: *a)* como a forma que está no "vir-a-ser", ou em movimento (como a forma segundo a qual se dá o vir-a-ser ou o movimento) – e assim, o movimento pode ser assumido como o calor no vir-a-ser, e o movimento assim assumido é um ente incompleto, o qual é posto redutivamente no predicamento do termo, isto é, da forma segundo a qual e para a qual se faz o movimento, e assim o esquentar-se, ou o calor no vir-a-ser, como um calor incompleto pertence redutivamente à terceira espécie de qualidade (cfr. n. 173); *b)* como a própria modalidade do movimento generalissimamente tomado, isto é, como o estado de tendência ou de imperfeição generalissimamente falando – *e o movimento assumido deste modo é que é o pós-predicamento*, e não pode ser reduzido a predicamento algum, mas pertence como análogo a muitos predicamentos[69], e é pós-predicamento em sentido completamente especial, porque os demais pós-predicamentos não diferem realmente dos predicamentos.

---

[69] O movimento não é reduzível aos predicamentos para os quais se faz o movimento, porque significa uma natureza ou uma modalidade *nova* modificativa destes predicamentos, e por isso o movimento não se toma para estes predicamentos assim como a existência criada para a essência e para o predicamento de que é existência, ao qual ela é reduzida, pois a existência, ainda que realmente distinta da essência, não adiciona uma nova natureza, mas é *simpliciter* ato da essência.

209. Quantos são os movimentos. O movimento pelo qual se perde a forma substancial é chamado *corrupção*, e o movimento pelo qual se adquire a forma substancial é chamado *geração*; o movimento de uma qualidade a outra contrariamente oposta, como de uma cor a outra, é chamado *alteração*; o movimento de um Onde a outro é o *movimento local*; o movimento de uma quantidade menor para outra maior é o *aumento*, e o movimento da maior para a menor é o *decremento*.

O movimento não pertence *per se* senão a estes quatro predicamentos, pois não há um vir-a-ser *per se* senão para a substância, a qualidade, a quantidade e para o Onde; é *per accidens*, segundo a mutação destes, que os demais predicamentos se movem e vêm a ser: assim, o movimento local é *per se* para um Onde, mas *per accidens* para a posição, à medida que, adquirido o Onde, adquire-se também a posição (cfr. n. 290).

O movimento para a substância é *instantâneo*; por outro lado, o movimento local, o movimento de alteração, de aumento, de decremento são movimentos *sucessivos*.

Ad 208sq. *Aristóteles*: «*Κινήσεως δέ ἐστιν εἴδη ἕξ· γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον μεταβολή* (Categorias, cap. 14, 15a13; cfr. III FÍSICA, lect. 1). *Santo Tomás*: «*Já que o movimento, como ficará patente abaixo, é um ato imperfeito, mas tudo o que é imperfeito cai sob o mesmo gênero que o perfeito, não como espécie, mas por redução, assim como a matéria-prima está no gênero da substância, é necessário que o movimento não esteja além dos gêneros das coisas nas quais ocorre de haver movimento, e isso é o que Aristóteles diz, que o movimento não está para além dos gêneros das coisas nas quais há movimento, de modo que fosse algo estranho ou comum a estes gêneros. E manifesta isso assim: tudo que muda, muda ou segundo a substância, ou segundo a quantidade, ou segundo a qualidade ou segundo o local, como será demonstrado no quinto livro; ora, não cabe a estes gêneros receber algo comum unívoco que não seria contido sob algum predicamento, e que seria gênero deles (o ente é comum a eles analogicamente, como se demonstrará no IV METAFÍSICA), donde também é manifestíssimo que nem o movimento, nem a mutação estão fora dos preditos gêneros, já que nada está fora daqueles que dividem suficientemente o ente. Agora, de que modo o movimento se tomaria para o predicamento da ação e da paixão, será demonstrado logo abaixo*» (III FÍSICA, lect. 1, n. 7; cfr. ad 193).

Capítulo III.
LÓGICA DEMONSTRATIVA.

Questão I: *Da demonstração em geral.*

210. O que é a demonstração. A demonstração amplamente assumida é qualquer raciocínio pelo qual se toma uma conclusão verdadeira e certa. Mas Aristóteles, assumindo mais amplamente a demonstração, traz duas definições: uma extrínseca por causa final, e outra intrínseca essencial através dos princípios intrinsecamente constituintes da essência, ou seja, através da matéria própria pela qual se haveria de constituir a demonstração.

A primeira definição é: «*A demonstração é o silogismo que faz o saber*». "Silogismo" se entende estritamente como o silogismo categórico (cfr. n 55). "Saber" é definido por Aristóteles como «*conhecer a causa por conta da qual a coisa é, e que ela é por causa disso, e que não se pode tomar de outra maneira*» (vide o texto de Aristóteles ad 223). O saber, portanto, abrange três elementos: *a)* que seja conhecida a causa por conta da qual a coisa é; *b)* que a causa seja conhecida formalmente, enquanto causa desta coisa; *c)* que interceda um nexo necessário ou indefectível entre a causa e o efeito, ou que a causa seja necessária ou indefectível no causar. O mesmo se exprime caso se diga que a ciência é *o conhecimento certo através das causas*, isto é, através das causas por conta das quais a coisa é, ou através das causas que não somente são causas no conhecer e quanto a nós, mas também *no ser.* Este conhecimento deve ser através de causas *indefectíveis*, do contrário, não seria certo, pois não se pode conhecer com certeza o efeito a partir duma causa contingente ou livre (ainda que às vezes se possa conjeturar provavelmente a partir das disposições e das inclinações a um determinado modo de agir). Note-se, ainda assim, que a necessidade é dupla: absoluta e condicionada. Aquela se dá na ordem metafísica, na qual é vigente uma certeza absoluta, enquanto esta na ordem física e moral, na qual é vigente uma certeza física e moral apenas. E sobre esta tríplice certeza se falará mais profundamente na metafísica (cfr. n. 669, 1).

A ciência pode ser assumida como um *ato*, como o ato de assentir à conclusão, e como um *hábito*. Se é assumida como ato, somente as premissas são causa eficiente dela, pois a conclusão é ela mesma a ciência; se é assumida como hábito, o silogismo íntegro é causa eficiente dela.

Uma outra definição de demonstração é: «*A demonstração é o silogismo que consiste de [premissas] verdadeiras, primeiras, imediatas, anteriores, mais evidentes e causas da conclusão*». Esta definição se faz através da matéria própria pela qual se haveria de constituir a demonstração, explicando as condições das premissas. Quando se diz: «*a partir de verdadeiras, primeiras e imediatas*», explicam-se as condições que convêm às premissas em ordem à conclusão. "A partir de verdadeiras": o escopo da demonstração é a conclusão verdadeira e certa a ser causada a partir das premissas; ora, o falso não pode causar o verdadeiro (cfr. n. 54): portanto, a primeira condição das premissas é que sejam verdadeiras. "A partir de primeiras, imediatas", isto é, por si evidentes: "a partir de primeiras", porque não possuem proposições anteriores a si, a partir das quais seriam demonstradas; "imediatas", porque carecem de termo médio pelo qual seriam demonstradas, porque o predicado convém ao sujeito imediatamente (cfr. n. 218). Ainda assim, não é necessário que toda demonstração conste de premissas que seriam *formalmente e em si* proposições primeiras e imediatas, mas basta que sejam

isso *virtualmente*, à medida que são resolvidas em proposições primeiras e dependem delas, assim como se dá no sistema científico, quando as demonstrações se concatenam entre si e se subordinam. "A partir de anteriores, mais evidentes e causas da conclusão": as causas se entendem não somente no conhecer e quanto a nós, mas também no ser. Ainda assim, a causa no ser é tomada amplamente como causa física, realmente distinta do efeito, ou como causa metafísica, virtual ou como *a razão* ontológica apenas virtualmente distinta do raciocinado, assim como quando a partir do intelecto divino é provada a vontade divina, e a partir da imutabilidade, a eternidade; se, porém, as premissas são causa da conclusão, são *anteriores*, pois a causa precede o efeito, e *mais evidentes*, pois "aquilo por conta do qual cada um é tal, é ele mesmo mais"; ora, as premissas tornam evidente a conclusão: logo, elas são mais evidentes.

Caso se queiram aplicar as definições aristotélicas à demonstração assumida amplamente, na primeira definição, pelo nome de silogismo se deve entender qualquer raciocínio, dedutivo ou indutivo, e pelo nome de ciência, qualquer conhecimento através das causas, mesmo se forem causas apenas no conhecer e quanto a nós, e não no ser; de modo parecido, na segunda definição, as causas da conclusão devem ser assumidas não como causas no ser, mas no conhecer.

211. Quantas são as demonstrações. A demonstração tomada amplamente se divide em demonstração *quia* (*οτί*) e demonstração *propter quid* (*διοτί*): aquela prova apenas que a coisa é, ou é verdadeira (prova *que* é), já esta, além disso, assinala a causa própria e próxima, seja ela física ou metafísica, por que algo é e é verdadeiro (*por conta do que* é).

A demonstração *propter quid* prova a propriedade ou a paixão própria do sujeito através da essência do sujeito, pois a essência do sujeito é a causa das propriedades, e por isso é dupla: uma *perfeitíssima*, a qual prova a paixão própria do sujeito *próprio e adequado*: "todo admirativo é risível; ora, todo homem é admirativo: logo, todo homem é risível", "o que é imutável é eterno; ora, Deus é imutável: portanto, Deus é eterno"; – e a outra, *menos perfeita*, prova a paixão própria ou de alguma espécie ou um indivíduo do sujeito adequado: "todo triângulo possui cento e oitenta graus; ora, o isóscele é um triângulo: logo, possui cento e oitenta graus", ou do gênero tomado particularmente: "todo triângulo possui cento e oitenta graus; ora, todo triângulo é alguma figura: portanto, alguma figura possui cento e oitenta graus".

Pela demonstração *propter quid* é gerada a ciência *propter quid*, a qual é o conhecimento perfeitíssimo, pois o conhecimento perfeito é aquele pelo qual a coisa é conhecida certamente assim como é; ora, a coisa é pelas suas causas: portanto, o conhecimento perfeito é o conhecimento certo da coisa através das suas causas, ou a ciência *propter quid*, e por isso a ciência *propter quid* é o fim último de toda a lógica.

A demonstração *propter quid* pode ser feita através duma causa física ou através duma causa metafísica, e como fossem quatro as causas físicas: a eficiente, a final, a material e a formal, por todas as quatro causas se pode fazer uma demonstração *propter quid*, à medida que o termo médio é assumido de alguma destas quatro causas. Assim, a demonstração: "o que é composto de contrários é corruptível; ora, o corpo humano é composto de contrários: portanto, o corpo humano é corruptível" se faz através duma causa material.

Nota. Se a coisa depende de muitas causas, ela deve ser conhecida a partir de todas para que se tenha uma ciência omnimodamente perfeita.

A demonstração *quia* é tripla: *a priori*, *a posteriori* e *a simultaneo*. A demonstração que é *a priori* prova o efeito através duma causa, seja ela física ou metafísica, mas através duma causa remota e comum. O exemplo seria a demonstração pela qual é provada a eternidade de Deus a partir de Sua omniperfeição, pois a razão própria da eternidade não é a omniperfeição, mas a imutabilidade. Assim como a demonstração *propter quid*, assim também a demonstração *quia* pode ser feita através de todas as quatro causas. Comparando a demonstração *a priori* com a demonstração *propter quid*, é evidente que toda demonstração *propter quid* é *a priori*, mas nem toda demonstração *a priori* é *propter quid*.

A demonstração *a posteriori* prova a causa a partir do efeito, e assim, a partir das criaturas se prova a existência de Deus. A demonstração *a posteriori* pode ser feita através de indução, ascendendo dos particulares ao universal, mas no mais das vezes se faz através duma dedução mediante um silogismo categórico, descendo dum princípio universal, e assim é provada a existência de Deus mediante um princípio universal: "repugna que em causas *per se* subordinadas haja um processo ao infinito".

A demonstração *a simultaneo* (a qual é dita também "*quasi a priori*") se dá quando a razão e o racionado são simultâneos em natureza. E isso ocorre quando são correlativos entre si, pois os correlativos são simultâneos por natureza (cfr. n. 192, 4), ou porque entre a razão e o racionado não intercede senão uma distinção de razão raciocinante, como quando do ente que existe por si é provado que ele é o ser subsistente.

Tanto a demonstração *quia* quanto a demonstração *propter quid* pode ser *direta* e *indireta*. A demonstração direta, ou ostensiva, é a que demonstra positivamente a coisa a partir de premissas verdadeiras e necessárias. A demonstração indireta, a qual é chamada também "por redução ao absurdo ou ao impossível", demonstra a coisa mostrando que o oposto é falso ou impossível. Se reduz ao impossível através das causas da impossibilidade, é *propter quid*, como quando se diz: "se a pedra fosse vivente, seguir-se-ia que ela moveria a si mesma", se reduz ao impossível a partir dos efeitos, é uma demonstração *quia*: "se o cavalo discorresse, seria racional".

212. A demonstração propter quid vem de premissas *de omni* e *per se*. E distinguem-se o ser de dito de todo [(*dici de omni*)] *priorístico* e o *posteriorístico*[70]. O priorístico consiste em que o predicado convenha ao sujeito universalmente distributivamente, seja contingentemente (provavelmente) ou necessariamente, enquanto o posteriorístico requer que o predicado convenha necessariamente (seja por necessidade absoluta ou condicionada).

Distinguem-se quatro modos de se dizer *per se*. O primeiro é quando o predicado é da essência do sujeito, como o racional é da essência do homem; o segundo é quando o predicado é paixão própria do sujeito, como o risível é paixão própria do homem; o terceiro é quando o predicado é algo substancial; o quarto é quando o predicado é a operação própria do sujeito, como quando se diz: "o médico cura", "o cantor canta".

A demonstração *propter quid* requer premissas *de omni* posteriorístico e no primeiro e no segundo modo de se dizer *per se*, pois na demonstração *propter quid* é preciso que as premissas sejam necessárias, de modo que infiram uma conclusão necessária, ou uma conclusão na qual a paixão própria

---

[70] E dito priorístico o que pertence aos ANALÍTICOS ANTERIORES, à lógica formal; posteriorístico o que pertence aos ANALÍTICOS POSTERIORES, à lógica material.

seja enunciada do sujeito, e as proposições necessárias o são no primeiro ou segundo modo de se dizer *per se*.

213. A demonstração *propter quid* perfeitíssima vem de premissas "*secundum quod ipsum*". As premissas *secundum quid ipsum* são as proposições nas quais o predicado convém ao sujeito reduplicativamente, enquanto tal, ou proposições conversíveis, como estas: "o homem é racional", "o homem é risível". Por sua vez, a demonstração perfeitíssima prova a paixão própria do sujeito próprio e adequado, demonstrando por conta do quê [(*propter quid*)] lhe conviria; a paixão própria, entretanto, converte-se com o sujeito próprio e adequado, e o *propter quid* próprio da paixão (isto é, a causa própria e imediata dela) converte-se com a paixão mesma: portanto, na demonstração perfeitíssima, todos os três termos são conversíveis. Por exemplo: "todo admirativo é risível; ora, todo homem é admirativo: portanto, todo homem é risível", na qual todas as três proposições são *secundum quod ipsum*.

Ad 210. *Aristóteles* «*define o silogismo demonstrativo através duma comparação ao seu fim, o qual é o* ***saber****... Primeiro, ele postula que o* ***saber*** *é o fim do silogismo demonstrativo, ou efeito dele, já que o* ***saber*** *nada mais parece ser que o inteligir a verdade dalguma conclusão através da demonstração. Segundo, ... define o silogismo demonstrativo através de tal fim, dizendo que a demonstração é o silogismo ciencial, ou seja, que faz o saber [ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν: I* ANALÍTICOS POSTERIORES, *cap. 2, 71b17]. Terceiro, explica por que disse "ciencial";... dizendo que é dito ciencial o silogismo segundo o qual sabemos, enquanto o possuímos [– e diz isso], talvez para que ninguém pensasse que silogismo ciencial é aquele de que se utiliza alguma ciência. Depois... a partir do predito conclui a definição do silogismo demonstrativo assumida a partir da matéria..., dizendo que se o* ***saber*** *significa* ***conhecer a causa da coisa*** *etc., é necessário que a ciência demonstrativa, ou seja, a que se adquire através da demonstração, proceda de proposições* ***verdadeiras, primeiras e imediatas****, ou seja, que não são demonstradas através dalgum termo médio, mas são manifestas por si mesmas (e estas são ditas* ***imediatas****, enquanto carecem dum termo médio demonstrante;* ***primeiras****, em ordem a outras proposições que são provadas por meio delas); novamente, a partir de [premissas] mais evidentes, anteriores e causas da conclusão... Se as proposições da demonstração são causa da conclusão, é necessário que sejam* ***princípios próprios*** *dela, pois é preciso que as causas sejam proporcionadas aos efeitos. E a partir disso conclui que sejam anteriores e mais evidentes, porque toda causa é naturalmente anterior e mais evidente que seu efeito... E porque o anterior e o mais evidente são ditos de dois modos, a saber: quanto a nós e segundo a natureza, ele diz, em seguida, que aqueles a partir dos quais procede a demonstração são* ***anteriores e mais evidentes simpliciter e segundo a natureza****, e não quanto a nós*» (*ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος· οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου... πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον:* I ANALÍTICOS POSTERIORS, cap. 2, 71b20 33. Santo Tomás, lect. 4, n. 9sqq. 15).

Ad 211. «*[O Filósofo] demonstra a diferença entre a primeira demonstração* ***quia*** *e a demonstração* ***propter quid****... primeiro... na mesma ciência; segundo, em diversas. Primeiro, portanto, ele diz que acima se falou que a demonstração é o silogismo que faz o saber, e que a demonstração*

procede ***das causas da coisa e de premissas primeiras e imediatas****, o que se deve entender da demonstração* ***propter quid****; ainda assim, difere o saber* ***que assim é*** *[(quia ita est)] e* ***por conta do que assim é*** *[(propter quid ita est)] [Τὸ δ' ὅτι διαφέρει καὶ τὸ διότι ἐπίστασθαι… ἕνα μὲν τρόπον ἐὰν μὴ δι' ἀμέσων γίνηται ὁ συλλογισμός (οὐ γὰρ λαμβάνεται τὸ πρῶτον αἴτιον… γνωριμωτέρου… ἐνίοτε τὸ μὴ αἴτιον, ὥστ' ἔσται διὰ τούτου ἡ ἀπόδειξις: I* ANALÍTICOS POSTERIORES*, cap. 13, 78a22]. E já que a demonstração é o silogismo que faz o saber, é preciso também que a demonstração que faz o saber* ***quia*** *difira da demonstração que faz o saber* ***propter quid****. E a diferença destes deve ser considerada primeiro na mesma ciência, e depois em diversas. E em uma mesma ciência, ambos dos preditos diferem segundo duas condições que eram requiridas para a demonstração simpliciter, a qual faz o saber* ***propter quid****, a saber: que seja* ***a partir de causas****, e que seja a partir de* ***imediatos****. Portanto, de um modo o saber* ***quia*** *difere do saber* ***propter quid****, porque o saber é* ***quia*** *se o silogismo demonstrativo não se faz… através de algo imediato, mas através de mediatos, pois assim não será tomada a causa primeira, sendo que a ciência que é* ***propter quid*** *é segundo a causa primeira, e assim não será uma ciência* ***propter quid.*** *Diferem de outro modo, porque o saber é* ***quia*** *quando se faz um silogismo não através de termos mediados, mas por imediatos, mas não através da causa, mas se faz por conversão, ou seja, por efeitos conversíveis e imediatos, e, ainda assim, tal demonstração se faz por algo* ***mais evidente****, isto é, para nós, do contrário não faria o saber, pois não chegamos ao conhecimento do desconhecido senão através de algo mais conhecido, pois nada proíbe que, de dois igualmente predicantes, isto é, predicáveis, dos quais um é causa, e o outro é efeito, às vezes seja mais manifesto, não a causa, mas o efeito, pois o efeito às vezes é mais evidente que a causa quanto a nós e o sentido, ainda que a causa sempre seja mais evidente simpliciter e segundo a natureza, e assim, através dum efeito mais evidente que a causa se pode fazer uma demonstração que não faz um saber* ***propter quid****, mas somente* ***quia***» (*Santo Tomás*, I ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 23, n. 1sqq). Cfr. *Santo Tomás*, II DOS ANALÍTICOS POSTERIORES, lect. 3, n. 253: «*Esta demonstração é a posteriori*», cfr. DA ALMA, art. 16 (cit. ad 567). «*A demonstração que é para o impossível… se prova… pelo oposto ser falso*» (*Santo Tomás*, I ANALÍTICOS POSTERIORS, lect. 20, n. 3; cfr. VIII FÍSICA, lect. 21, n. 8: demonstração ostensiva, – demonstração que reduz ao impossível).

Ad 212. *Aristóteles* explica o que seria o *dizer-se de todo* e o *dizer-se per se* no I ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 4; *Santo Tomás*, lect. 9 e 10; cfr. V METAFÍSICA, lect. 19, n. 1054sqq.

Questão II: *Das condições a serem pré-conhecidas à demonstração.*

Tese 12: *Para que a conclusão possa ser causada corretamente através duma demonstração propter quid, deve-se conhecer de antemão acerca das premissas que elas são, isto é, que são verdadeiras; sobre o sujeito, que ele é, e o que é; do predicado, o que ele é, ou o que o nome significa.*

214. Estabelecimento da questão. 1. A conclusão é deduzida de verdades já conhecidas, nas quais é contida virtualmente, pois concluir é proceder duma verdade conhecida para uma não conhecida, de modo que da verdade conhecida se constitua um novo conhecimento (cfr. n. 52): portanto, certas coisas devem ser conhecidas de antemão a fim de ser instituída uma demonstração

2. Distinguimos o *pré-conhecido*: o objeto a ser conhecido de antemão, que é triplo: o sujeito, o predicado, as premissas; e o *pré-conhecimento*: o modo do conhecimento pelo qual se deve pré-conhecer este objeto. O pré-conhecimento é duplo: *a) se é*; *b) o que é*. O pré-conhecimento do "se é", novamente, é duplo, à medida que se versa acerca do incomplexo, sobre o qual se indaga simplesmente se ele é, ou acerca do complexo, sobre o qual se indaga se é verdadeiro. E o "se é" que se indaga do incomplexo pode ser acerca da existência ou acerca da possibilidade e cognoscibilidade. Na tese, o "se é" não se entende da existência (pois a ciência abstrai da existência na natureza das coisas), mas da possibilidade e a cognoscibilidade.

O pré-conhecimento do "*o que é*" distingue-se em "*o que é real*" [(*quid rei*)], o qual é explicado por uma definição real, e o "*o que é nominal*" [(*quid nominis*)], o qual é explicado por uma definição nominal.

215. Prova da primeira parte da tese: acerca das premissas se deve conhecer de antemão que elas são verdadeiras. Esta asserção se evidencia pelo fato de que concluir é proceder da verdade conhecida para a não conhecida.

Prova da segunda parte: acerca do sujeito se deve conhecer de antemão que ele é e o que é, e do predicado, o que ele é, ou o que o nome significa. E isso a partir da natureza da demonstração *propter quid*: Se as premissas devem ser conhecidas de antemão, também os termos delas: o sujeito, o predicado, o termo médio, devem ser conhecidos de antemão; mas o termo médio é a quididade do sujeito, pois a demonstração *propter quid* se faz a partir da essência do sujeito: portanto, acerca do sujeito se conhece o que ele é, e por isso também que é, porque o conhecimento do "o que é" supõe o conhecimento do "que é". Do predicado, no entanto, não se conhece de antemão "que é" ou "que inere", pois isso é o que se vai provar; nem o "o que é" por uma definição real, pois este depende do "que é", pois o sujeito próprio ingressa na definição da propriedade, pois a propriedade deve ser definida como algo deste sujeito de que é propriedade, e assim a risibilidade é algo do homem, e do homem admirativo: portanto, do predicado não se pode conhecer de antemão senão o "o que é" nominal.

216. Escólio. Para a demonstração *quia*, do sujeito só é preciso conhecer de antemão o *quid est* nominal, porque esta demonstração não procede da essência do sujeito, e por isso o termo médio da demonstração não é a essência do sujeito.

217. Objeções. *Contra a primeira parte.* Deve ser pré-conhecido acerca das premissas tudo quanto seria requirido para deduzir uma conclusão evidentemente verdadeira; ora, a isso pertence não somente a verdade da matéria (que as premissas sejam verdadeiras), mas também a bondade da consequência (que a forma silogística é reta): logo. *Respondo concordando com a maior, mas distinguindo a menor*: e esta bondade de consequência é um pré-conhecido priorístico, *concordo*; e esta bondade de consequência é um pré-conhecido posteriorístico, *nego*. *Distingo o consequente.* Em nossa tese são considerados somente os pré-conhecidos posteriorísticos, isto é, o que se deve conhecer de antemão em razão da matéria. Por sua vez, a bondade da consequência não deve ser pré-conhecida explicitamente, mas basta que seja pré-conhecida implicitamente e virtualmente, o que se toma através da lógica natural, pois pode-se confeccionar uma demonstração mesmo sem a lógica artificial (cf. n. 87).

Contra a segunda pate. Não se deve pré-conhecer acerca de um objeto o que a ciência prova do objeto; ora, a ciência prova acerca do sujeito "que ele é": portanto. *Respondo distinguindo a maior*: não se deve conhece de antemão a uma demonstração *propter quid* o que a ciência prova através duma demonstração *quia*, *nego*; não se deve conhecer de antemão a uma demonstração *quia*, *concordo*. *Contradistingo a menor*: alguma ciência prova acerca do sujeito que ele é através duma demonstração *quia*, *concordo*; através duma demonstração *propter quid*, *nego*. Ainda que a demonstração *propter quid* suponha do sujeito que ele é e o que ele é, ainda assim, às vezes a ciência prova que o seu sujeito existe através duma demonstração *quia*, como a teologia.

Ad 215. «*Depois que o Filósofo demonstra que toda disciplina procede dum conhecimento preexistente, agora demonstra qual seria o modo do pré-conhecimento… Acerca disso, deve-se saber que aquilo cuja ciência se procura através da demonstração é alguma conclusão na qual é predicada dalgum sujeito uma paixão própria, conclusão essa que é inferida a partir dalguns princípios. E porque o conhecimento das coisas simples precede o conhecimento das compostas, é necessário que antes que se tenha o conhecimento da conclusão, se conheçam dalgum modo o sujeito e a paixão. E de modo parecido é preciso que seja pré-conhecido o princípio a partir do qual se infere a conclusão, já que a conclusão se torna conhecida a partir do conhecimento do princípio. E estes três, a saber, o princípio, o sujeito e a paixão possuem dois modos de pré-conhecimento, a saber: que é, e o que é; no entanto, foi demonstrado no VII METAFÍSICA que os complexos não são definidos… donde como o princípio é certa enunciação, não se pode pré-conhecer dele o que ele é, mas somente que ele é verdadeiro, porque, como é demonstrado no mesmo livro, os acidentes de certo modo possuem definição; ora, o ser da paixão e de qualquer acidente é inerir a um sujeito, o que é concluído pela demonstração; portanto, não se pré-conhece da paixão que ela é, mas somente o que é. O sujeito, porém, tanto possui definição, quanto o ser dele não depende da paixão, mas o seu ser próprio é inteligido antes do ser da paixão nele, e por isso do sujeito é preciso pré-conhecer tanto o que ele é, quanto que ele é, especialmente porque é da definição do sujeito e da paixão que se assume o termo médio da demonstração. E por conta disso o Filósofo diz que é* ***de dois modos necessário pré-conhecer****, porque são duas as coisas que são pré-conhecidas destes cujo pré-conhecimento possuímos, a saber: que é e o que é, e que há umas coisas das quais é necessário primeiro conhecer que são, como os princípios… e outras, das quais é preciso entender primeiro o que é que se diz, ou seja, o que é significado pelo nome, no caso, as paixões*» (*διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν· τὰ μὲν γάρ, ὅτι ἔστι, προϋπολαμβάνειν ἀναγκαῖον, τὰ δέ, τί τὸ λεγόμενόν ἐστι, ξυνιέναι δεῖ, τὰ δ' ἄμφω*: I ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 1, 71a11. *Santo Tomás*, lect. 2, n. 1sqq.).

Questão III: Dos *princípios demonstrativos.*

Tese 13: *Há certos princípios per se evidentes a todos.*

218. Estabelecimento da questão. 1. Os juízos (ou proposições) dividem-se em *imediatos*, ou evidentes *per se*, e *mediatos*, ou não evidentes *per se*. As proposições são imediatas ou evidentes *per se* se não se pode assinalar para além dos termos um intermediário ou uma razão da habitude entre S

e P, mas os termos são imediatamente a razão de sua conveniência ou discrepância: a habitude entre S e P vem imediatamente dos próprios termos. “O homem é racional”, “Deus existe”, são juízos imediatos *per se* evidentes; por outro lado: “Deus é eterno”, “o homem existe” são mediatos, não *per se* evidentes, pois no juízo “Deus é eterno” S e P não convêm imediatissimamente, mas mediante a imutabilidade: em “Deus é eterno, porque imutável” pode-se assinalar um termo médio, ou uma razão em virtude da qual assim sucede como se diz; de modo parecido, o homem existir não se conclui dos próprios termos, e a razão disso é assinalada a partir do nascimento e a conservação no ser.

Estas proposições imediatas ou *per se* evidentes podem ser afirmativas e negativas. As *afirmativas* são aquelas nas quais o predicado é definição (ou uma quasi-definição) metafísica do sujeito ou parte desta definição ou o primeiro próprio do sujeito; *negativas* são aquelas nas quais o predicado se opõe imediatamente à definição ou ao primeiro próprio, pois a definição do sujeito convém imediatamente ao homem (o homem é racional; Deus existe), e também o primeiro próprio convém imediatamente ao homem (o homem é capaz da disciplina), já que convém imediatamente à essência, pois a essência é o próprio sujeito. De modo parecido, o que se opõe imediatamente ao sujeito ou ao primeiro próprio convém imediatamente ao sujeito *negativamente*, ou é imediatamente negado. Assim, o ser se opõe imediatamente àquilo que não é; “aquilo que é”, no entanto, é (quasi-)definição de ente, oposição essa que é expressa pelo princípio da contradição: “o mesmo não pode simultaneamente ser e não ser”[71].

Mas ainda que seja uma proposição *per se* evidente e imediata *quanto a si*, ainda assim, a habitude entre S e P não é evidente ao intelecto a não ser à medida que os termos se fazem suficientemente evidentes a ele, de modo que possa perceber essa habitude, donde se alguma proposição *per se* evidente for considerada por ordem a algum intelecto, pode ser *per se* evidente em si e quanto a esse intelecto, se os termos dela são evidentes a este intelecto o tanto que é o suficiente para perceber a habitude entre eles, do contrário, é *per se* evidente somente em si, e não quanto a esse intelecto. Disso se deduz a divisão das proposições *per se* evidentes em *per se* evidentes *quanto a todos* e as *per se* evidentes *quanto aos sábios apenas*. As proposições *per se* evidentes quanto a todos são aquelas proposições *per se* evidentes cujos termos estão no conhecimento de todos imediatamente, em virtude apenas da experiência sensível, sem qualquer raciocínio, seja dedutivo ou indutivo, o tanto que é suficiente para se perceber a habitude entre S e P. As proposições *per se* evidentes quanto aos sábios apenas são aquelas proposições *per se* evidentes cujos termos não se fazem conhecidos senão pelo raciocínio, o tanto que basta para se perceber a habitude deles entre si, isto é, se fazem conhecidas àqueles que foram feitos sábios em virtude dalgum raciocínio.

As proposições *per se* evidentes a todos são aquelas cujos termos são conceitos universalíssimos. Estes conceitos são abstraídos imediatamente da experiência sensível (cfr. n. 581–583), e a habitude mútua deles se faz conhecer imediatamente. Assim, são proposições *per se* evidentes a todos: o mesmo não poder simultaneamente ser e não ser; o todo ser maior que sua parte (ser maior que sua parte é próprio imediato do todo). As proposições *per se* evidentes apenas aos sábios, no entanto, são menos universais, pois os conceitos menos universais ou mais determinados das ciosas não são adquiridos por nós a não ser por indução dos singulares, e estes conceitos, novamente, não se tornam

---

[71] Entre as proposições *per se* evidentes são contadas também as proposições idênticas (Pedro é Pedro) e as proposições disjuntivas constituídas de membros contraditórios (Pedro ou corre ou não corre), mas a proposição idêntica, ou tautológica, não é propriamente um juízo, nem um princípio, e essas proposições disjuntivas não são senão uma expressão mais determinada do princípio do terceiro excluído ou do princípio da contradição.

distintos, de modo que exibam a essência metafísica, a não ser por um raciocínio e uma análise científica das notas (cfr. 583, 3). Assim, o homem ser racional é uma proposição *per se* evidente apenas aos sábios, pois somente mediante o raciocínio colhemos a partir dos singulares que ele é racional, junto a outras notas pelas quais concebemos o homem. Assim também Deus existir é *per se* conhecido somente aos sábios.

A doutrina sobre as proposições *per se* evidentes pode ser proposta brevemente assim: toda proposição *per se* evidente carece dum termo médio *no ser*, mas se é *per se* evidente quanto a todos, carece também dum termo médio *no conhecer*, e assim como *é* sem intermediário, assim também *é conhecida* sem intermediário. Portanto, a proposição *per se* evidente não somente quanto a si, mas também quanto a todos, não pode ser provada diretamente nem *a priori*, nem *a posteriori*, nem precisa de demonstração; a proposição *per se* evidente somente quanto a si é provada diretamente ou *pela dedução a priori*, se é uma proposição cujo predicado é o primeiro próprio do sujeito, a qual é provada mediante a essência metafísica do sujeito, ou *por dedução a posteriori*, assim como Deus existir é provado a partir dos efeitos, ou *por indução*, assim como é provado que o homem é racional.

As proposições *per se* evidentes são ditas *princípios* à medida que são algo de primeiro donde as outras são deduzidas e conhecidas, pois o princípio, de acordo com Aristóteles, «*é o primeiro donde algo ou é, ou é feito, ou é conhecido*». Os princípios *per se* evidentes a todos, ou comuníssimos, são chamados *axiomas*: estes são as sementes de todas as ciências. Os princípios *per se* evidentes apenas aos sábios são ditos princípios *particulares.*

2. Como testemunha Aristóteles, recusavam os princípios *per se* evidentes, dentre os antigos, aqueles que nada queriam admitir a não ser o que fosse demonstrado, dos quais uns caíam no ceticismo, já que o esforço por demonstrar todas as coisas induz um processo ao infinito, e estes diziam que não se dá senão uma ciência hipotética, supostos certos princípios sobre os quais não haveria certeza – e nesta doutrina também decaem muitos dos filósofos e matemáticos recentes (os positivistas); outros, porém, para evitar o ceticismo, induziam uma demonstração circular, provando a conclusão a partir dos princípios e, novamente, os princípios a partir das conclusões.

219. Prova da tese. *Argumento I.* A partir do fato de que a negação da tese induz o ceticismo: Se se negam princípios *per se* evidentes a todos, induz-se um ceticismo; ora, o ceticismo é absurdo[72]: portanto, há princípios *per se* evidentes a todos.

Nem se pode fugir à demonstração circular para se evitar o ceticismo, pois também esta é absurda, porque assim o mesmo é provado pelo mesmo, e assim, nada é provado.

Argumento II. A partir da experiência: os princípios *per se* evidentes são juízos nos quais a habitude entre o sujeito e o predicado é evidenciada a partir dos termos; são *per se* evidentes a *todos* se os seus termos estão imediatamente no conhecimento de todos; ora, há certos juízos *per se* evidentes cujos termos estão imediatamente no conhecimento de todos: portanto, há princípios *per se* evidentes a todos.

Prova da menor. Todos entendem imediatamente o que é o ente e o não-ente, o todo e a parte, donde os juízos *per se* evidentes: "o ente não é o não-ente", "o mesmo não pode simultaneamente ser

---

[72] Tratar-se-á mais amplamente da absurdidade do ceticismo na metafísica.

e não ser", "o todo é maior que sua parte" são juízos cujos termos estão imediatamente na notícia de todos.

220. Corolários. Portanto, dá-se um *hábito dos princípios*, o qual consiste na facilidade de formular ou de se conhecer os princípios *per se* evidentes. O hábito dos princípios, o qual é também chamado *inteligência* ou *intelecto*, não é inato, mas adquirido, pois é adquirido quando os termos são adquiridos ou abstraídos a partir dos sensíveis (por indução impropriamente dita; cfr. n. 75). E não se identificam com as espécies pelas quais os termos são conhecidos, mas resultam dum intelecto determinado pelas espécies. Assim, ao se adquirir o conceito de todo e de parte, resulta o hábito de se formular o princípio: "o todo é maior que sua parte", hábito esse que, adquiridos outros termos, estende-se também a outros princípios. *Secundum quid*, o intelecto dos princípios pode-se dizer inato, à medida que a potência inteletiva inclina com toda a sua natureza a ele, de modo que seja adquirido imediatamente quando pela primeira vez despertar o uso da razão.

221. Escólios. 1. Os princípios *per se* evidentes são colhidos da experiência sensível, ou do conhecimento sensível, quando os termos são adquiridos ou abstraídos, como do sobredito resulta. E com isso é mais acuradamente determinado aquilo que dissemos no estabelecimento da questão: os princípios *per se* evidentes carecem de termo médio. Quando se diz que um princípio *per se* evidente quanto todos carece de termo médio no ser e no conhecer, exclui-se *qualquer* intermediário no ser, mas não no conhecer, porque não se exclui o intermediário (no conhecer) que é a experiência sensível, do contrário, já nenhum princípio seria *per se* evidente quanto a nós, porquanto todo conhecimento nosso se origina dos sentidos, mas é excluído um conhecimento intelectivo prévio, a partir do qual o princípio seria deduzido ao modo de conclusão.

2. Distinguem-se dois hábitos de princípios: *a)* o hábito dos princípios especulativos, o qual é simplesmente chamado "*inteligência*"; *b)* o hábito dos princípios práticos, o qual é chamado *sindérese*[73]. Que estes hábitos se distinguam essencialmente entre si, evidencia-se pelo que foi dito no n. 100–103.

Os principais princípios especulativos são estes:

I. O princípio *da contradição*: nada pode simultaneamente e sob o mesmo aspecto ser e não ser (o ente não é o não-ente).

II. O princípio *do terceiro excluído*: não há um intermediário entre o ser e o não ser.

III. O princípio *da conveniência* e o *da discrepância*: dois que são o mesmo que um terceiro são os mesmos entre si; aqueles dos quais o primeiro se distingue do terceiro, do qual o segundo não se distingue, é preciso que se distinguam entre si.

IV. O princípio que é chamado "*dictum de omni*" e "*dictum de nullo*".

V. O princípio *da razão suficiente*: nada existe sem uma razão suficiente.

3. É dupla a demonstração circular, ou o círculo no demonstrar: um *uniforme*, e outro, *disforme*. O círculo uniforme, ou vicioso, é quando se faz uma regressão aos princípios a partir da conclusão formalmente enquanto demonstrada ou conhecida a partir dos princípios, como quando alguém, depois de ter provado a espiritualidade da alma a partir das suas operações espirituais, novamente se esforça

[73] Συντηρησις, conservação

por provar a espiritualidade destas operações a partir da espiritualidade da alma. O círculo disforme é quando se faz uma regressão aos princípios a partir da conclusão não enquanto conhecida a partir de princípios, mas como conhecida por uma outra via ou outro meio. Este círculo não é formal, mas material apenas, nem com ele o mesmo é provado pelo mesmo, porque a conclusão conhecida de outro modo, a partir da qual se faz a regressão aos princípios, não é senão materialmente a mesma que a proposição enquanto foi deduzida a partir dos princípios. Esta demonstração circular ou regressiva, da qual se utilizam quase todas as ciências, une com um reto método a demonstração *quia* e a *a posteriori* com a demonstração *a priori* e a *propter quid*: a partir do conhecimento imperfeito do efeito se conhece a causa por um conhecimento similarmente imperfeito, conhecimento imperfeito esse que é aperfeiçoado por uma especulação ulterior da causa, e assim se faz uma regressão da causa mais perfeitamente conhecida para se conhecer mais perfeitamente o seu efeito. Assim, o filósofo natural ascende à essência do corpo demonstrando-a a partir das propriedades do corpo, e depois de ter penetrado mais perfeitamente com uma especulação ulterior esta essência, desce novamente dela para conhecer melhor as propriedades. Similarmente, o metafísico ascende a partir das criaturas para Deus, do qual, novamente, desce para conhecer melhor as criaturas.

Houve quem dissesse que toda argumentação dedutiva é um círculo vicioso, já que a proposição universal não se toma senão por uma indução a partir dos particulares, particulares esses, novamente, que são deduzidos a partir da proposição universal (Stuart Mill), mas *a)* nega-se o suposto: a proposição universal, a qual constitui a maior da argumentação dedutiva, pode ser possuída não somente pela indução, mas imediatamente a partir dos próprios termos (são os princípios *per se* evidentes); *b)* e mesmo quando ocorre uma indução *física* para se gerar uma proposição universal não se faz um círculo vicioso, porque a indução física não se apoia somente na enumeração dos particulares, mas também no princípio da causalidade (cfr. n. 77): portanto, se pela indução se conhece que o homem é racional, e depois se conclui que Pedro é racional, isso não é um círculo vicioso.

22. Objeções. 1. Os princípios *per se* evidentes a todos são os princípios que carecem de intermediário; ora, os princípios que carecem de intermediário não são *per se* evidentes a todos: portanto. *Respondo distinguindo a maior*: os que carecem de intermediário no ser e no conhecer, *concordo*; no ser somente, *nego. Contradistingo a menor.*

2. Ora, não existe princípios que carecem de intermediário no ser e no conhecer. *Provo*. Os princípios que carecem de intermediário no ser e no conhecer são princípios que são conhecidos imediatamente pelo intelecto; ora, não existe princípios que sejam conhecidos imediatamente pelo intelecto: portanto. *Respondo distinguindo a maior*: mas mediante o conhecimento sensível, *concordo*; nem mediante o conhecimento sensível, *nego*. *Contradistingo a menor.*

3. Ora, nenhum princípio é conhecido imediatamente apenas mediante o conhecimento sensível. *Provo*. Os que são conhecidos mediante a indução não são conhecidos mediante o conhecimento sensível apenas; ora, estes princípios são conhecidos mediante a indução: logo. *Respondo distinguindo a maior*: mediante a indução propriamente dita, *concordo*; mediante a indução impropriamente dita, a qual é a mera abstração e comparação dos termos, *nego*. *Contradistingo a menor.*

4. Ora, nenhum princípio é conhecido mediante a mera abstração e comparação dos termos. *Provo*. Os princípios não são conhecidos ou admitidos sem nenhuma razão suficiente; ora, os princípios que são conhecidos pela mera abstração e comparação dos termos são conhecidos e admitidos sem uma razão suficiente: logo. *Respondo distinguindo a maior*: sem uma razão suficiente tanto extrín-

seca quanto intrínseca aos termos, *concordo*; sem uma razão suficiente extrínseca, *nego*. *Contradistingo a menor.*

5. Ora, todos os princípios do conhecimento possuem razão suficiente extrínseca. *Provo*. Os princípios que pendem de Deus possuem razão suficiente extrínseca; ora, todos os princípios pendem de Deus: logo. *Respondo distinguindo a maior*: nem possuem necessariamente uma razão suficiente extrínseca da qual pendem como dum intermediário nosso no conhecer e como dum intermediário no ser, *nego*; da qual pendem como dum princípio do ser, *concordo*. *Contradistingo a menor.* A verdade dos primeiros princípios depende de Deus como *dum princípio do ser* (como duma causa exemplar), mas não como dum termo médio nosso no conhecer, nem como dum *intermediário* no ser, de sorte que Deus devesse ser assinalado como a razão por que P conviria a S.

Bibliografia ad 218–221: *A. Dyroff*, Über Name und Begriff der Synteresis, Phj 25 (1912) 487–489. *R. Garrigou-Lagrange*, De duplici via intentionis et de duplici via iudicii sec. S. Thomam, Acta et Comm. Pont. Academiae Rom. S. Th. Aq. Vol. VI, III 1954, 189–196. *Ph. Hoenen*, De origine primorum principiorum scientiae, Gr 14 (1933) 153–184. *R. Leiber*, Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik), PhJ 25 (1912) 372–392. *O. Lottin*, La syndérese chez Albert le Grand et saint thomas, RNSPh 30 (1928) 18–44. *J. Péghaire*, Note sur l'«intellectus principiorum» d'après les Commentaires sur les Sentences, Rth 40 (1935) 659–666. *K. Schmieder*, Die Synderesis und die ethischen Werte, PhJ 47 (1934) 145–159; 297–307. *J. Tomatis*, De habitu principiorum, Albae 1943.

Ad 218. *Aristóteles* no I Analíticos Posteriores, cap. 2, distingue «*os mais evidentes segundo a natureza*», ou quanto a si, e «*os mais evidentes quanto a nós*» (*γνωριμώτερον τῇ φύσει* e *πρὸς ἡμᾶς*: 71b34 [cf. ad 210]). Assim também no II Física (*τὸ δι' αὐτὸ καὶ μὴ δι' αὐτὸ γνώριμον*: 193a5). Cfr. *Santo Tomás* no I Analíticos Posteriores, lect. 4, n. 15sq; II Física, lect. 1. *Aristóteles* «*define a proposição imediata, e diz que a* ***proposição imediata*** *é aquela para a qual não há outra anterior [Ἀρκὴ δ ἐσὶν ἀποδείξεως πρότασισ ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἧς μή ἐστομ ἄλλη προτέρα: I Analíticos Posteriores, cap. 2, 72a7]… outro [princípio imediato] é o que é dito "****dignidade****", ou "****proposição máxima****", [ἀξείμα: ib. 72a17, bem como no cap. 10, 76b14; IV Metafísica, cap. 3 <cit. Ad 646>], a qual é necessário que tenha na mente e lhe assinta todo que deve ensinar… Qualquer proposição cujo* ***predicado*** *está* ***na razão do sujeito*** *é* ***imediata e per se evidente o quanto é em si****, mas os* ***termos*** *de certas proposições são tais que estão* ***no conhecimento de todos****, assim como o ente, o uno e outros que pertencem ao ente enquanto ente, pois o ente é a primeira concepção do intelecto, donde é preciso que tais proposições se tomem como* ***per se evidentes*** *não somente em si, mas* ***também quanto a todos****, assim como que não é possível que o mesmo seja e não seja*» (*Santo Tomás*, I Analíticos Posteriores, lect. 5, n. 2, 6sq; cfr. Iª p. q. 2, art. 1; I Contra os Gentios, cap. 11; Da Verdade, q. 10, art. 2; Da Potência, q. 7, art. 2, ad 11).

Ad 219. *Aristóteles* «*prova que se dá um conhecimento certo de algumas coisas sem demonstração, assim: é necessário saber as coisas anteriores das quais vem a demonstração; mas estas às vezes podem ser reduzidas a algumas imediatas, do contrário seria preciso dizer que entre dois extremos, a saber, o sujeito e o predicado, haveria infinitos intermediários em ato, e, além disso, que não seria possível tomar dois entre os quais não haveria infinitos intermediários; ora, como quer que sejam assumidos os intermediários, é preciso assumir algo imediato a outro; mas os imediatos, como*

fossem anteriores, é preciso que sejam indemonstráveis, e assim é evidente que é necessário que de algumas coisas se tenha uma ciência sem demonstração. Caso, portanto, se indague de que modo se toma uma ciência dos imediatos, responde-se que não somente deles há ciência, mas o conhecimento deles é certo princípio de toda ciência, pois do conhecimento dos princípios deriva o conhecimento das conclusões, das quais propriamente se dá a ciência. Os ***princípios imediatos*** *não são eles mesmos conhecidos através dalgum intermediário extrínseco, mas pelo conhecimento dos termos próprios, pois uma vez que se saiba o que é o todo e o que é a parte, sabe-se que o todo sempre é maior que sua parte, porque em tais proposições, como se colheu acima,* ***o predicado é da razão do sujeito***» (*Ἡμεῖς δέ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον… ταῦτά τ' οὖν οὕτω λέγομεν, καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναί τινά φαμεν, ᾗ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν:* I ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 3, 72b18. *Santo Tomás*, let. 7, n. 7sq; cfr. IV METAFÍSICA, lect. 6, n. 599sqq).

Ad 220. *Santo Tomás*: «*Ora, os primeiros princípios das coisas especuláveis, naturalmente ínsitos a nós, não pertencem a alguma potência especial, mas a certo hábito especial, o qual é dito* ***o intelecto dos princípios****, como se vê no VI ÉTICA, cap. 6, donde também os princípios das coisas operáveis, naturalmente ínsitos a nós, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, ao qual chamamos sindérese*» (Iª p. q. 79, art. 12). *Λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν* (VI ÉTICA A NICÔMACO, cap. 6, 1141a7). Comentando esta passagem, *Santo Tomás* (lect. 5, n.1178sq) diz: «*Resta que o intelecto se verse acerca destes princípios [indemonstráveis]. Aqui, porém, o intelecto é assumido não como a potência intelectiva, mas como certo hábito pleo qual o homem, em virtude do lume do intelecto agente, naturalmente conhece os princípios indemonstráveis*». Cfr. IªIIª p. q. 51, art. 1; II ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 19, lect. 20, n. 3sqq.

Ad 221. «*Portanto, porque assumimos o conhecimento dos universais a partir dos singulares, [Aristóteles] conclui ser manifesto que seja necessário conhecer os primeiros princípios universais através da indução*[74]*, pois assim, a saber, pela via da indução, o sentido faz o universal íntimo à alma, enquanto são considerados todos os singulares*». *Δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ… ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν:* II ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 19, 100b3 10. *Santo Tomás*, lect. 20, n. 14sq; cfr. ib. lect. 12, n. 2). «*O raciocínio humano segundo a via de aquisição ou de descoberta procede de certas coisas simplesmente inteligidas, as quais são os primeiros princípios; novamente, resolvendo pela via do juízo, retorna aos primeiros princípios, segundo os quais examina as coisas descobertas*» (DA VERDADE, q. 15, art. 1).

---

[74] A indução aqui é assumida não como o raciocínio indutivo, mas como a simples apreensão (cfr. n. 75).

Questão IV: *Do efeito da demonstração, ou da ciência.*

§1. Da ciência em geral.

233. O que é a ciência. A ciência é o conhecimento certo através das causas. Este pode ser através das causas a partir das quais algo assim procede infalivelmente, que por isso poderia ser deduzido necessariamente, no que consiste a ciência em sentido mais estrito; há também o conhecimento através de coisas a partir das quais algo assim procede realmente, que, apesar disso, poderia ser de outro modo: a história do gênero humano – e esta é ciência em sentido menos estrito, a qual haure a sua certeza não a partir das causas, mas a partir de fatos conhecidos pelo conhecimento sensível e transmitidos aos posteriores; ainda assim, não é uma mera enumeração de fatos, mas procura explicar os fatos causalmente, a partir da conexão mútua deles. Por sua vez, a que é ciência em sentido mais estrito haure a sua certeza a partir das causas: ela deduz as coisas sabidas infalivelmente a partir das causas através duma demonstração, ou mesmo conhece imediatamente sem demonstração, através duma simples apreensão perfeita, o efeito em sua causa: aquela é uma ciência imperfeita, a ciência racional humana; esta é a ciência perfeita de Deus e dos anjos.

A ciência racional pode ser assumida como *o ato*, como o conhecimento atual através duma demonstração a partir das causas, e pode ser assumida como o hábito e como o sistema. A ciência assumida como *hábito* é definida como o hábito adquirido através da demonstração e que inclina à demonstração: portanto, o hábito da ciência é uma qualidade acrescentada sobre o intelecto, em virtude da qual ele é disposto para discorrer nalguma matéria científica. Este hábito é adquirido na primeira demonstração, mas imperfeitamente e ao modo de disposição, a qual é aperfeiçoada e fortalecida pelas demonstrações subsequentes (cfr. n. 86, 2). Assim como o ato da ciência, assim também o hábito é uma qualidade simples, a qual se estende pelas novas demonstrações a outros objetos (cfr. n. 395–398).

A ciência assumida como *sistema* é o artefato lógico e algo de complexo, o qual consiste na ordenação dos conceitos, pela qual são constituídas as definições, divisões, argumentações acerca dalguma matéria científica. Esta ordenação se encontra permanentemente na mente e na escritura: na mente habitualmente como ordenação das espécies, e na escritura (no livro que trata a ciência) como num sinal.

224. Quantas são a ciência. A ciência latissimamente assumida se divide: *a) por divisão análoga* em ciência em sentido mais estrito, a qual é através de causas a partir das quais algo procede infalivelmente, e a ciência em sentido menos estrito, que é a história do gênero humano. A ciência assumida em sentido mais estrito como conhecimento através das causas a partir das quais algo é deduzido com certeza subdivide-se (por divisão também análoga) em ciência especulativa e ciência prática. A ciência especulativa é a ciência propriamente dita, e a ciência prática é uma ciência impropriamente dita, a qual é a arte (estritamente) e a prudência (cfr. n. 227). Somente a ciência especulativa é ciência propriamente dita, porque a ciência significa essencialmente um conhecimento do intelecto, o qual se versa acerca de universais e necessários, e por isso a ciência prática, a qual se

estende à obra singular contingente de outra faculdade, fica aquém à ciência propriamente dita. É, nada obstante, ciência mais estritamente que a história, porque na ciência prática ainda se conserva o conhecimento através das causas, a partir das quais algo é conhecido com certeza. *b) Essencialmente*, tanto a ciência especulativa quanto a prática se dividem em razão do objeto formal, pois assim como todo hábito, assim também as ciências são especificadas e distinguidas através dos seus objetos formais aos quais são essencialmente ordenadas. E sobre esta divisão trataremos na tese seguinte. *c)* Dividem-se *acidentalmente* em razão da subordinação tanto a ciência especulativa quanto a prática em ciência *subalternante* e *subalternada*, e sobre esta divisão trataremos no parágrafo seguinte. *d)* A ciência especulativa é dividida na razão de perfeição e imperfeição em ciência *propter quid* e ciência *quia*, à medida que é um conhecimento através da causa própria no ser ou não é através da causa própria no ser, mas através da causa remota ou através do efeito ou a partir de um simultâneo (cfr. n. 211). Esta divisão é em perfeito e imperfeito, o qual pertence redutivamente à espécie do perfeito (cfr. n. 173), pois a ciência *quia* é uma ciência inicial, ou um conhecimento imperfeito da coisa, porque não atinge o *propter quid* da coisa, mas somente o *se é*, ou o fato. E observe-se aqui a diferença da divisão da *demonstração* e da *ciência* em *quia* e *propter quid*: a demonstração *simpliciter* é dividida como um unívoco, porque a razão da demonstração convém do mesmo modo ou univocamente à demonstração *quia* e à *propter quid*, enquanto a ciência não se divide como um unívoco em ciência *quia* e *propter quid*, pois a ciência abstrai da demonstração, e a razão do conhecimento através da causa convém diversamente ou equivocamente à ciência *quia* e à *propter quid*, de modo que uma seja reduzida à outra.

225. Ciência *propter quid*. A ciência *propter quid* é a ciência proprissimamente assumida e a ciência *simpliciter* perfeita. E a partir do que se falou acerca da demonstração *propter quid*, deve-se estabelecer o seguinte acerca da ciência *propter quid*: *a)* a ciência *propter quid* prova a partir da essência de seu sujeito as suas propriedades necessárias, pois a essência é causa própria das propriedades: assim, a metafísica deduz a partir da essência do ente as propriedades comuns do ente, e a partir da essência do ente criado deduz as propriedades do ente criado, e a partir da essência do ente incriado, as propriedades do ente incriado; de modo parecido, a filosofia natural procura declarar a partir da essência do ente móvel (o corpo) suficientemente manifestada as propriedades desta essência. *b)* O termo médio da ciência *propter quid* é a definição do sujeito. *c)* O primeiro princípio próprio da ciência *propter quid* é a proposição que predica do sujeito a definição do sujeito, pois nela estão contidas virtualmente e confusamente todas as conclusões, pois a essência do sujeito é a primeira raiz ou causa de todas as propriedades – isso, no entanto, não se deve entender como se as conclusões desta ciência pudessem ser deduzidas imediatamente a partir da definição genérica do sujeito, sem que intervenham outras definições, mas as propriedades genéricas são deduzidas a partir da definição genérica, e depois disso, a partir desta definição é deduzida também a divisão do sujeito, e assim são determinadas as definições das espécies contidas sob o sujeito, e mediante estas definições são formulados os princípios especiais a partir dos quais são deduzidas as conclusões: assim, a metafísica geral deduz a partir do ente enquanto tal as propriedades do ente, mas deduz também a divisão do ente em ente criado e incriado, e, como metafísica especial, demonstra as propriedades do ente criado e do incriado.

226. Não há ciência dos singulares. Este adágio comum dos escolásticos, o qual é enunciado da ciência propriamente dita ou especulativa, e não da ciência prática, entende *a)* do singular material, da substância corpórea, e não do singular imaterial ou da substância espiritual, na qual a quididade e

o indivíduo não diferem, já que neles a individuação nada adiciona sobre a quididade; *b)* do singular como dum sujeito, cujas propriedades se devem saber a partir da essência do sujeito; *c)* do singular reduplicativamente, enquanto é singular, de modo que a ciência seja formalmente dos universais, e não é dos singulares senão enquanto neles estão os universais, e assim, acerca do triângulo há uma ciência ou um conhecimento certo através da causa de que os ângulos dele equivalem a cento e oitenta graus, e por isso também conheço sobre esta figura singular que os seus ângulos equivalem a cento e oitenta graus, e isso através da causa, a saber: porque é triângulo.

E assim entendido o adágio, ele é provado *a)* a partir do fato de que não há propriedades ou atributos que convenham necessariamente ao indivíduo material enquanto é indivíduo, pois tudo que convém ao indivíduo enquanto indivíduo convém contingentemente; *b)* porque a quididade singular nos é oculta e não conhecemos os indivíduos senão a partir da agregação dos acidentes, a partir das notas individuantes, as quais convêm contingentemente ao indivíduo. Ainda assim, a ciência divina, a qual é simultaneamente especulativa e prática (cfr. n. 101; 872, 1), versa-se acerca dos singulares e as coisas que lhes convêm contingentemente, porque Deus conhece através da Sua essência, como através duma causa primeira indefectível, todes eles com certeza.

227. Ciência prática. A ciência é essencialmente especulativa; as ciências práticas, no entanto, a arte e a prudência, são ditas ciências *analogicamente*, pois a razão reta das coisas factíveis e agíveis é um conhecimento certo através das causas ("razão reta"), o qual se estende à práxis, isto é, à obra distinta do conhecimento, pois pela arte e a prudência o intelecto sabe fazer e agir, isto é, possui conhecimento certo através das causas acerca das coisas agíveis e factíveis, ao passo que a ciência propriamente dita, isto é, a especulativa, simplesmente sabe.

A *arte* é um conhecimento *através de causas*, porque deduz as conclusões práticas a partir de regras universais e necessárias, as quais se dão a partir da consideração do fim ou da obra a que é ordenada a arte. A arte é um conhecimento *certo* através das causas, porque ainda que as conclusões se versem acerca do singular concreto a ser feito, ainda assim, são *praticamente* certas, isto é, indicam necessariamente, e por isso também certamente, o modo correto de agir, ainda que aquilo que é feito não seja necessário, mas contingente (cfr. n. 93; 103). Mas também a arte mecânica seja distinguida do hábito *entitativo*, daquela flexibilidade especial dos músculos que é concomitante à arte mecânica. A arte mecânica é essencialmente um hábito operativo do intelecto: o intelecto *sabe* imperar o movimento artificioso dos membros, e assim, pela arte de tocar um órgão, o intelecto *sabe* imperar a moção artificiosa dos dedos.

A *prudência* é um conhecimento *certo através de causas*. Suposta a ciência moral e a sua aplicação ao caso particular através da consciência, a prudência dirige com certeza a execução, conforme o exige o fim, dadas as circunstâncias concretas (cfr. n. 103).

Bibliografia ad 223–227: *H. Meyer*, DIE WISSENSCHAFTSLEHRE DES THOMAS VON AQUIN, PhJ 47 (1934), 171–206; 308–345; 441–486; 48 (1935) 12–40; 289–312.

Ad 223. *Aristóteles* «*quando diz: "quando julgamos conhecer a causa etc.", põe a definição do* ***saber*** *simpliciter, e acerca disso se deve considerar que* ***saber*** *algo é conhecê-lo perfeitamente, e isso, no caso, é apreender perfeitamente a verdade dele, pois são os mesmos os princípios do ser da coisa e o da verdade dela… Portanto, é preciso que o* ***ciente****, se é perfeitamente cognoscente, conheça a*

causa da coisa sabida; se, porém, conhecesse apenas a causa, não conheceria ainda o efeito em ato, o que é saber simpliciter, mas somente em virtude, o que é saber ***secundum quid*** *e como que* ***per accidens****, e por isso é preciso que o ciente* ***simpliciter*** *conheça também a aplicação da causa ao efeito. Mas porque a ciência é também um conhecimento certo da coisa, mas ninguém pode conhecer com certeza o que pode se tomar de outra maneira, por isso é preciso, ademais, que aquilo que é sabido não possa se tomar de outro modo. Portanto, porque a ciência é um conhecimento certo, por isso diz: "****quando julgamos conhecer a causa****"; mas porque é o conhecimento atual através do qual sabemos simpliciter, adiciona: "****e que é causa dela****"; e porque é um conhecimento certo, acrescenta: "****e não é possível de se tomar de outro modo****"*». (*Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν*: I Analíticos Posteriores, cap. 2, 71b9. *Santo Tomás*, lect. 4, n.5; cfr. VI Ética, cpa. 6, 1140b31; Santo Tomás, lect. 5, n.. 1175sqq).

Ad 224. Cfr. text. Cit. ad 211 e no II Analíticos Posteriores, lect. 1.

Ad 226. Aristóteles demonstra no I Analíticos Posteriores, cap. 31 que não há ciência das coisas sensíveis. Cfr. Santo Tomás na lect. 42, 44.

Ad 227. *Santo Tomás*: III Da Alma, lect. 15, n. 820sqq; II Metafísica, lect. 2, n. 290sq; VI Ética, lect. 2, n.1129sqq; Da Verdade, q. 3, art. 3; Iª p. q. 14, art. 16; q. 79, art. 11; IªIIª p. q. 57, art. 3, 4, 5. Ib. ad 3: «*A verdade do intelecto prático é assumida [infalivelmente] através da conformidade com um apetite reto*». Cfr. text. Ad 92, 101.

§2. Da subalternação das ciências.

228. Quantas seriam as subalternações das ciências. A subalternação das ciências pode ser tripla: em razão do fim, em razão do sujeito, e em razão dos princípios.

A subalternação em razão *do fim* ocorre nas ciências práticas, nas artes, à medida que o fim de uma se submete ao fim da outra: assim, a razão de se construir um órgão se subalterna à música.

A subalternação em razão *do sujeito* se dá quando o sujeito de uma é contido sob o sujeito da outra, o que pode ocorrer de dois modos: 1. de sorte que o sujeito da ciência subalternada resulte da adição duma diferença *essencial* e específica ao sujeito da ciência subalternante, do modo como o sujeito da ciência do animal resulta da adição do vivente sensitivo ao corpo físico, donde a ciência do animal é subalternada à física – e a ciência subalternada deste modo não pende da subalternante em razão dos princípios, pois possui mediante a definição do seu sujeito um princípio *per se* evidente donde deduziria as paixões próprias do seu sujeito, e não é uma ciência distinta da subalternante, mas parte dela, como se evidencia do exemplo inferido, pois a mesma ciência que trata do gênero trata também das suas espécies; 2. o sujeito de uma pode ser contida sob o sujeito da outra, tal que o sujeito da ciência subalternada resulte da adição duma diferença *acidental* ao sujeito da ciência subalternante, do modo como o sujeito da música resulta da adição do som ao número, e o sujeito da perspetiva, por adição do visual à linha, donde provém que a música seja subalternada à aritmética, e a perspectiva, à geometria.

Mas se ocorre este último, *dá-se também uma subalternação em razão dos princípios*, pois a ciência que assim é subalternada a outra em razão do sujeito, que o seu sujeito resulta da adição duma diferença meramente acidental ao sujeito da subalternante, *carece de princípios seus per se evidentes*, e por isso pende da subalternante em razão dos princípios, pois o sujeito assim formado é um agregado acidental, ainda que a ciência subalternada não trate dele enquanto é um agregado ou um ente *per accidens*, mas trata *per se* da diferença acidental, porém enquanto conota o sujeito da ciência subalternante. E em sendo assim, não pode provar as paixões próprias do seu sujeito senão recorrendo às conclusões da ciência subalternante. E esta subalternação é *própria, em razão da ciência e do conhecimento*, enquanto as outras são somente *impróprias*. Observe-se, a despeito disso, que nem toda diferença acidental adicionada constitui uma nova ciência subalternada, mas somente aquela em virtude da qual se origina uma nova cienciabilidade sob o lume da ciência subalternante.

A subalternação em razão dos *princípios* subdivide-se em *própria* e *imprópria*, *simpliciter* e *secundum quid*. A subalternação própria e *simpliciter* é aquela que descrevemos até então. A subalternação em razão dos princípios imprópria (mas *simpliciter*) é aquela pela qual todas as ciências que procedem sob o lume natural da razão são subalternadas à metafísica, à medida que os sujeitos de todas são contidos como quasi-espécies sob o sujeito da metafísica, pelo que não deixam de ser ciências distintas entre si e da metafísica, tendo em conta o diverso modo de abstração e o diverso objeto formal. Nada obstante, a partir desta subalternação resulta que todos os princípios *per se* evidentes das demais ciências são contrações dos princípios da metafísica, assim como os sujeitos são contrações do ente, o qual é o sujeito da metafísica. Assim, o matemático restringe aquele princípio generalíssimo que pertence ao metafísico: "se de iguais retirares iguais, os que permanecem são iguais", restringe-o, digo, à sua matéria determinada: "se de *magnitudes* iguais retirares *magnitudes* iguais, as que restarem serão iguais": o princípio assim determinado é *per se* evidente, assim como o princípio metafísico, mas depende dele como dum mais universal e um no qual pode ser resolvido, e por isso a metafísica explica e defende os princípios das outras ciências reduzindo ao impossível, mas não os provando diretamente, assim como também defende os seus princípios e disputa contra os que os negam, como a ciência suprema na ordem natural.

A subalternação *secundum quid* se dá quando uma ciência assume outra em seu auxílio e toma dela certos princípios, ainda que seja essencialmente independente desta outra e prove as suas conclusões a partir de princípios *per se* evidentes seus: assim, as outras ciências às vezes se valem dos princípios da metafísica e da lógica.

229. A ciência subalternada (propriamente e *simpliciter* em razão dos princípios) que se continua com a subalternante e a que não se continua com a subalternante são o mesmo hábito específico. Responde-se que a ciência subalternada, quer se continue ou não se continue com a subalternante, é especificamente (por espécie ínfima) o mesmo hábito específico, mas possui um estado imperfeito da ciência da parte do sujeito quando não se continua, porque o sujeito que carece da ciência subalternante não pode resolver as conclusões da ciência subalternada em princípios *per se* evidentes mediante a ciência subalternante, mas procede de princípios inevidentes e acreditados, os quais são as conclusões da subalternante. E a razão é que este princípio inclina por sua natureza à continuação com a subalternante e à evidência: portanto, quando não se continua, permanece em estado de imperfeição, e quando se continua, não é destruído e nem é gerado outro hábito, mas o hábito imperfeito é levado à sua perfeição conatural. E a partir disso, como dum corolário, deduz-se que

a ciência subalternada é verdadeiramente ciência mesmo sem a subalternante, mas em estado imperfeito[75].

Ad 228. *Santo Tomás*: «*Uma ciência é contida sob a outra de dois modos: de um modo,* ***como parte dela****, porque, a saber, o sujeito dela é uma parte do sujeito daquela, assim como a planta é certa parte do corpo natural, donde também a ciência das plantas é contida sob a ciência natural como uma parte; de outro modo, uma ciência é contida sob a oura* ***como subalternada a ela****, a saber, quando numa ciência superior é assinalado o propter quid daqueles sobre os quais na ciência inferior se sabe somente o quia, e assim a música é contida sob a aritmética*» (DA TRINDADE DE BOÉCIO, q. 5, art. 1, ad 5). «*Ainda que os sujeitos das outras ciências sejam partes do ente, o qual é o sujeito da metafísica, ainda assim, não é preciso que as outras ciências sejam partes dela. Cada uma das ciências assume uma parte do ente segundo um modo especial de consideração, um diverso do modo pelo qual o ente é considerado na metafísica*» (ib. ad 6). «*É duplo o gênero das ciências, pois umas são as que procedem de princípios conhecidos pelo lume natural do intelecto, como a aritmética, a geometria e outras do tipo, enquanto há outras que procedem de princípios conhecidos pelo lume duma ciência superior, assim como a perspectiva a partir de princípios manifestados através da geometria, e a música, a partir de princípios evidenciados através da aritmética*» (Iª p. q. 1, art. 2).

§3. DA DISTINÇÃO E ESPECIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS.

Tese 14: *A distinção genérica das ciências especulativas segundo os gêneros supremos é assumida dos diversos modos de se abstrair da matéria, mas a específica segundo a espécie indivisível, a partir dos diversos objetos formais que possuem o mesmo modo de abstração.*

230. Estabelecimento da questão. 1. É certo que as ciências, assim como todos os hábitos e potências, são especificadas e distinguidas pelo objeto formal. Mas a dificuldade é de que modo este objeto formal haveria de ser determinado.

Distinguem-se os objetos *materiais* e *formais* da ciência. O objeto material é tudo o que é atingido pela ciência; o objeto formal é aquilo que é atingido formalmente, isto é, *per se* e primeiramente, e mediante o qual é atingido o objeto material. No objeto formal deve ser distinguida a razão formal *quae*, ou o objeto formal enquanto é coisa (o objeto formal "*quod*"), que é aquela coisa que é *per se* e primeiramente atingida, e a razão formal *sub qua*, ou o objeto formal enquanto é cientível (o objeto formal "*quo*"), que é aquilo mediante o qual é atingida a razão formal *quae*. O objeto formal *quo* se toma para o intelecto ciente assim como a luz se toma para a visão: assim como a luz manifesta à

[75] E a partir disso fica evidente que a ciência subalternada difere da subalternante *a)* em razão do estado de imperfeição, *b)* em razão da diferença acidental acrescentada, pela qual se origina uma nova cienciabilidade. Agora, a nossa teologia da fé, subalternada à teologia dos beatos, difere desta somente em razão do estado de imperfeição, porque procede dos artigos de fé como de princípios acreditados e inevidentes para ela, mas evidentes na teologia dos beatos. Portanto, aqui se dá uma subalternação em razão dos princípios somente, e não em razão do sujeito.

visão as cores, assim o objeto formal *quo* da ciência é certa luz objetiva espiritual que manifesta ao intelecto ciente o objeto formal *quod*.

E com isso já fica manifesto que o que mais diversifica as ciências é o objeto formal *quo*, pois por um diverso objeto formal *quo* é constituída uma diversa cienciabilidade, e, portanto, uma diversa ciência, ao passo que, dado um outro objeto formal *quo*, dá-se também um outro objeto formal *quod*, pois outra luz manifesta outro objeto.

E a ser assim, a nossa tese enuncia que a razão formal *sub qua*, e, portanto, também a distinção *genérica* das ciências especulativas é assumida dum diverso modo de se abstrair da matéria ou da corporeidade, de sorte que um diverso modo de se abstrair da matéria constituiria uma diversa razão formal *sub qua*, ao passo que a distinção específica segundo uma espécie indivisível provém de diversas razões formais *quae*, que possuem o mesmo modo de abstração.

A tese trata somente das ciências especulativas, pois somente as ciências especulativas são ciências propriamente ditas, as quais não se estendem a outra coisa, mas são especificadas puramente na razão de ciência, ao turno que as ciências práticas se estendem à obra, pela qual também são especificadas.

2. E distinguem-se três modos de abstração: a abstração do universal do particular, ou total (cfr. n. 138), a abstração da forma da matéria, ou formal (cfr. ib.), a abstração pela mera não-explicação (cfr. n. 176, 3). Pela abstração do universal do particular abandona-se a matéria sensível *individual*, pois se, por um lado, não há ciência dos singulares (cfr. n. 226), e, por outro lado, a matéria individual é o princípio da singularidade (cfr. n. 386–389), nas ciências deve ser abandonada ao menos a matéria individual para que se chegue ao universal, e assim, retém-se uma matéria sensível universal, ou um corpo físico em universal, com sua ciência e suas propriedades (sem excluir a quantidade, a qual é também ela mesma *per se* sensível; cfr. n. 487).

A abstração da forma da matéria é a abstração da matéria sensível, não somente individual, mas também *universal*: retém-se somente a matéria inteligível, não individual, mas universal. Esta matéria inteligível é o corpo matemático, o quantificado, ou a quantidade segundo aqueles atributos que não são sensíveis, isto é, as relações quantitativas.

A abstração, porém, pela mera não-explicação abandona toda matéria ou corporeidade, e retém apenas o ente absolutamente imaterial (Iª p. q. 87, art. 1, ad 2).

231. Prova da primeira parte da tese: a distinção genérica das ciências especulativas segundo os gêneros supremos é assumida de diversos modos de se abstrair da matéria. E isso porque pelos diversos modos de se abstrair da matéria originam-se diversos gêneros de cienciabilidade: a distinção genérica das ciências especulativas é assumida daquilo donde é assumida a distinção genérica da cienciabilidade, como resulta do estabelecimento da questão; ora, a distinção genérica da cienciabilidade é assumida de diversos modos de se abstrair da matéria: portanto, a distinção genérica das ciências especulativas é assumida dos diversos modos de se abstrair da matéria.

Prova da menor: já que a cienciabilidade é a inteligibilidade através das causas, toma-se a cienciabilidade donde se toma também a inteligibilidade; ora, a inteligibilidade se toma pela abstração da matéria, pois algo é tanto inteligível quanto é abstrato, e o concreto material não é inteligível pelo intelecto humano senão indiretamente, por reflexão sobre o conhecimento sensitivo (cfr. n. 556-559):

portanto, dum diverso gênero de abstração se origina também uma cienciabilidade genericamente diversa. Agora, a abstração é *totalmente* ou genericamente diversa à medida que aquilo de que se abstrai, enquanto se abstrai, é incluído ao menos potencialmente (abstração do universal do particular), ou nem potencialmente (a abstração da forma da matéria), ou até mesmo em ato (abstração por não-explicação).

Prova da segunda parte: a distinção específica das ciências segundo a espécie indivisível é assumida de diversos objetos formais que possuem o mesmo modo de abstração. E isso porque «*os hábitos e as potências se distinguem segundo os objetos*» (DA TRINDADE DE BOÉCIO, q. 5, art. 1): A distinção específica das ciências segundo a espécie indivisível é tomada daquilo donde também as ciências que possuem o mesmo modo de abstração se distinguem essencialmente entre si; ora, as ciências que possuem o mesmo modo de abstração se distinguem essencialmente entre si pelos seus diversos objetos formais: portanto, a distinção específica das ciências é assumida de diversos objetos formais que possuem o mesmo modo de abstração.

232. Corolário. Portanto, são três os gêneros supremos das ciências: o *primeiro* gênero se versa acerca do ente móvel, pois ao abstrair da matéria singular somente, ou das condições individuantes, considera o corpo enquanto se aparece sensivelmente; ora, o corpo sensível é o ente móvel, entendendo-se o "movimento" do movimento físico ou sensível, pois as afecções sensíveis do corpo não são repousantes, mas encontram-se em movimento. Como a experiência ensina, o mundo corpóreo segundo a sua aparência sensível é um fenômeno em contínuo movimento, posto segundo um local, segundo uma quantidade e qualidades alteráveis. Este gênero constitui a *física*, que não contém sob si nenhuma diversidade específica, e por isso, estritamente falando, não é gênero, mas espécie indivisível, pois não se mostra uma diversidade no grau de imaterialidade à qual poderia se aproximar, abandonando apenas a matéria singular. Entretanto, em razão da perfeição e da imperfeição, distinguimos: *a)* a física que é principalmente *dedutiva*, ou uma ciência *propter quid* – e esta é a *filosofia natural*, cuja parte é a *psicologia*, à qual pertence também a *ética*; *b)* a física que é principalmente *indutiva*, ou uma ciência *quia*, a qual, por sua vez, é dupla: *α)* física *experimental*, à qual pertence também a psicologia experimental[76], *β) historia natural* (química, mineralogia, botânica, zoologia). A física experimental estabeleceu as leis físicas por meio da observação, da experiência e da observação; a história natural, a qual procede mais enumerando e descrevendo, determina os tipos específicos na ordem dos minerais, das plantas e dos animais. A divisão da física indutiva em física experimental e história natural, e desta em química, mineralogia, *etc.*, é uma divisão da ciência *quia* total em ciências parciais.

O *segundo* gênero supremo das ciências se versa acerca do ente quantificado, abstraindo não somente da matéria singular, mas também da matéria sensível. Este gênero constitui a *matemática*, a qual contém sob si duas espécies: a *geometria*, acerca da quantidade contínua, e a *aritmética*, acerca da quantidade discreta, ou o número.

O objeto da matemática é a quantidade real, mas considerada segundo a sua quididade assim abstratamente e inadequadamente, que não ditaria uma ordem ao ser real na substância corpórea ou no

---

[76] Portanto, a psicologia deve ser distinguida em psicologia filosófica (dedutiva) e psicologia experimental. Nada obstante, a psicologia experimental não é dividida ou segregada da filosofia assim como uma outra ciência natural experimental. Tratou-se veementemente durante muitos anos se a psicologia experimental pertenceria à filosofia ou não, e deve-se responder que não pertence, segundo a significação hodierna da voz "filosofia".

ente móvel. Portanto, enquanto o físico (o filósofo natural) considera a quantidade expressamente por ordem ao ente móvel, como algo dele ou como primeira propriedade do ente móvel, e o metafísico considera a quantidade sob o aspecto de ente enquanto um "ente do ente", ou como acidente da substância, o matemático considera a quantidade absolutamente em si, enquanto é mensurável, sem ordem ao ser. A quantidade assim considerada não é um ente de razão, mas um ente real, mas é considerada assim abstratamente, que abstrairia também do ser real e o ser de razão. Os matemáticos recentes estendem a especulação da matemática até a quantidade fictícia, a qual não é um ente real, mas somente de razão, como a quarta dimensão, a qual, segundo a sua essência, exclui uma ordem ao ser real, e assim se constitui certa matemática especial, a qual é chamada matemática *transcendental*, e que se distingue essencialmente da matemática real, e não pertence a ela senão redutivamente, pois é uma especulação duma quantidade ficcionada à analogia com a quantidade real.

O *terceiro* gênero se versa acerca da coisa completamente imaterial. Este gênero abrange sob si três espécies indivisíveis: a *lógica*, a *metafísica* e a *teologia da fé*[77], pois ao abandonar toda matéria, a mente pode se converter ao ente lógico (o ente de razão fundado nos objetos conhecidos), ou ao ente real, ou a Deus enquanto deve ser considerado em Si sob o lume sobrenatural. A metafísica, ao abandonar toda a matéria, espolia o ente de toda imperfeição da corporeidade que se opõe à espiritualidade, mas não de toda potencialidade, pois nem inclui, nem exclui desta em seu objeto formal, e por isso este objeto formal é o ente imaterial enquanto abstrai do criado e do incriado; a teologia, porém, exclui de seu objeto formal também qualquer potencialidade, e o seu objeto formal é o ato puro, ou Deus; por outro lado, a lógica abandona a matéria por abstração meramente negativa, não atingindo nada de perfeição, mas um ente de razão, o qual é ente apenas *secundum quid*[78].

233. Escólios. A diversa imaterialidade, a qual compete a ciências diversas, já se encontra nos princípios próprios delas, a partir dos quais desce às conclusões. Estes princípios são constituídos pelas definições, das quais a ciência se utiliza acerca de seu sujeito. Estas definições, segundo um determinado grau de imaterialidade no definir, já são constituídas num determinado grau de inteligibilidade. Esta inteligibilidade, como uma cienciabilidade, é deduzida às conclusões: portanto, é necessário que os princípios ou as definições de uma ciência específica convenham no grau de imaterialidade, e assim a física sempre define incluindo a matéria sensível.

234. Objeções. *Contra a primeira parte.* 1. O objeto formal das ciências especulativas não é uma diversa abstração da matéria; ora, o distintivo e o especificativo das ciências especulativas é o objeto formal: portanto. *Respondo distinguindo a maior*: mas é assumido da abstração, *concordo*; não é assumido da abstração, *nego*. *Concordo com a menor*; *distingo o consequente*: o distintivo das ciências especulativas não é uma diversa abstração da matéria, da qual é assumido o objeto formal, *nego*; da qual não é assumido, *concordo*.

2. Ora, o objeto formal das ciências especulativas não é determinado segundo uma diversa abstração da matéria. *Provo.* O objeto formal que é determinado segundo uma diversidade de princípios não é determinado segundo uma diversa abstração da matéria; ora, o objeto formal das ciências especulativas é determinado segundo uma diversidade de princípios: portanto. *Respondo distinguindo a maior*: se a diversidade de princípios não provém duma diversa abstração da matéria, *concordo*; se

---

77 Seja bem distinguida a teologia da fé, ou cristã, da teologia filosófica que é parte da metafísica.

78 À lógica pertence também a *arte crítica,* ou a *crítica histórica,* a qual, trazendo as regras para se discernir acerca da autenticidade e integridade dos documentos, julga sobre a verdade dos eventos históricos.

a diversidade de princípios provém duma diversa abstração da matéria, *nego*. *Contradistingo a menor.*

3. Ora, a abstração da matéria não é um princípio donde provém toda diversidade nas ciências especulativas. *Provo.* Não é um princípio donde provém toda diversidade nas ciências especulativas aquele segundo o qual não se tomariam senão duas espécies de ciências especulativas; ora, a abstração da matéria é um princípio segundo o qual não se tomariam senão duas espécies de ciências especulativas: a ciência material e a ciência completamente imaterial: portanto. *Respondo concordando com a maior, mas distinguindo a menor*: se se entende a abstração da matéria-prima, *concordo*; se se entende a abstração da corporeidade, a qual é mais ou menos abandonada, *nego*. *Distingo o consequente.*

4. Ora, a corporeidade não pode ser mais ou menos abandonada. *Provo*. A essência do corpo não se pode abandonar mais ou menos (consiste num indivisível); ora, a corporeidade é essência do corpo: logo. *Respondo distinguindo a maior*: a essência metafísica, *concordo*; a essência física, *nego*. *Contradistingo a menor*: pelo nome de corporeidade se entende aqui a essência metafísica, *nego*; a essência física, isto é, o ser extenso, ou aquilo que segue o ser extenso, *concordo*.

Contra a segunda parte. 1. Se sob o mesmo grau de imaterialidade encontram-se diversas ciências, e na mesma ciência se encontra uma diversa materialidade, a distinção genérica das ciências especulativas não é assumida do afastamento da matéria, nem a distinção específica da aproximação dum grau determinado de imaterialidade; ora, *a)* sob o mesmo grau de imaterialidade encontram-se as ciências: física dedutiva, ou a filosofia natural, e a física indutiva, que também abrange diversas ciências; *b)* na mesma ciência encontra-se uma imaterialidade absolutamente diversa de objetos, como na filosofia natural, que trata do corpo e da alma espiritual: portanto. *Respondo distinguindo a maior*: se sob o mesmo grau de imaterialidade encontram-se ciências *especificamente* distintas, e na mesma ciência encontra-se uma diversa imaterialidade de objetos formais, *concordo*; se se encontram somente ciências não especificamente distintas, e encontra-se apenas uma diversa imaterialidade de objetos materiais, *nego. Contradistingo a menor*: sob o mesmo grau de imaterialidade encontram-se diversas ciências *especificamente* distintas, e na mesma ciência encontra-se uma diversa imaterialidade de objetos formais, *nego*; sob o mesmo grau de imaterialidade encontram-se ciências não especificamente distintas, das quais uma pertence a outra redutivamente, assim como o imperfeito ao perfeito (física dedutiva e indutiva), ou ciências que não são senão partes de uma e a mesma ciência (as diversas ciências as quais abrange a física indutiva), e na mesma ciência encontra-se uma diversa imaterialidade de objetos materiais, à medida que a filosofia natural trata da alma espiritual sob a razão de ente móvel, *concordo*.

2. Ora, a alma espiritual não pode ser considerada sob o aspecto de ente móvel. *Provo*. O que não pertence ao gênero do ente móvel não pode ser considerado sob o aspecto de ente móvel; ora, a alma espiritual não pertence ao gênero de ente móvel: logo. *Respondo distinguindo a maior*: o que de nenhum modo pertence ao gênero de ente móvel, *concordo*; o que não pertence *simpliciter* ao gênero de ente móvel, mas pertence redutivamente, *nego*. *Contradistingo a menor.* A alma espiritual, como substância incompleta, não pertence a algum gênero senão redutivamente, e assim pertence ao gênero do corpo, pois é forma do corpo.

Bibliografia ad 230–233: *G. Calà Ulloa*, IL PROBLEMA DELL'ASTRAZIONE, RFNS 34 (1932 75–94. *T. Greenwoud*, LA NATURE DES MATHÉMATIQUES SELON ARISTOTE, RUO 1953, 216–228. *A. D. Sertillanges*, LA SCIENCE ET LES SCIENCES ESPÉCULATIVES D'APRÈS S. THOMAS D'AQUIN, RSPhTh 10 (1921) 5–20. *M. Thiel*, DE ABSTRACTIONE, Studia Anselmiana 7–8, Romae 1938, 99-119.

Ad 231. *Aristóteles* trata da diversidade das ciências no I ANALÍTICOS POSTERIORES, cap. 21. «*Primeiro, portanto, ele diz que a ciência é dita una por ser de um mesmo gênero do sujeito [Μία δέ ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἑνὸς γένους: 87a38]. A razão disso é que o processo de qualquer ciência é como certo movimento da razão; ora, a unidade de todo movimento é considerada principalmente a partir do termo… e por isso é preciso que a unidade da ciência seja considerada a partir do fim, ou do termo da ciência; mas o fim ou o termo de toda ciência é o gênero acerca do qual se versa a ciência, porque nas ciências especulativas nada mais se procura além do conhecimento do gênero do sujeito, enquanto nas ciências práticas se pretende como fim a construção do sujeito… Assume a razão da diversidade das ciências não a partir da diversidade do sujeito, mas da diversidade dos princípios, pois diz que uma ciência é diversa da outra quando seus princípios são diversos, de modo que os princípios de ambas as ciências não procedam de outros princípios anteriores, nem os princípios de uma ciência procedam dos princípios da outra, porque se procedessem dos mesmos princípios, ou uns dos outros, não seria uma ciência diversa. Portanto, para o esclarecimento disso, deve-se saber que a diversidade material do objeto não diversifica o hábito, mas somente a formal. Portanto, como o cientível é o objeto próprio da ciência,* ***as ciências não se diversificarão segundo a diversidade material dos cientíveis, mas segundo a diversidade formal deles.*** *Mas assim como a razão formal do visível é assumida do lume, através do qual a cor é vista, assim também a razão formal do cientível é assumida segundo os* ***princípios*** *a partir dos quais algo é sabido, e por isso, por mais que alguns cientíveis sejam diversos segundo a sua natureza, contanto que sejam sabidos pelos mesmos princípios, pertencerão a uma mesma ciência, porque, enquanto são cientíveis, já não serão diversos*» (ib. lect. 41, n. 7, 10 sq.). *Santo Tomás*: «*Ainda assim, deve-se saber que quando os hábitos ou as potências se distinguem segundo os objetos, não se distinguem segundo quaisquer diferenças dos objetos, mas segundo aquelas que são per se dos objetos enquanto são objetos, pois o ser animal ou planta é acidental ao sensível enquanto é sensível, e por isso, a diferença dos sentidos não é assumida segundo estes, mas mais segundo a diferença da cor e do som, e por isso é preciso que as ciências especulativas sejam divididas através das diferenças dos especuláveis enquanto são especuláveis; ora, ao especulável à medida que é objeto da potência especulativa compete algo da parte da potência intelectiva e algo da parte do hábito da ciência, pelo qual o intelecto é aperfeiçoado, pois da parte do intelecto lhe compete que seja imaterial, porque também o próprio intelecto é imaterial, enquanto da parte da ciência lhe compete que seja necessário, porque a ciência trata de necessários, como é provado no I ANALÍTICOS POSTERIORES; ora, todo necessário enquanto tal é impossível, porque todo que se move, enquanto tal, é possível de ser e não ser, ou simpliciter ou secundum quid, como se vê no X METAFÍSICA: assim, portanto, ao especulável que é objeto da ciência especulativa, compete per se a separação tanto da matéria quanto do movimento ou a aplicação a eles, e por isso* ***as ciências especulativas se distinguem segundo a ordem da remoção tanto da matéria quanto do movimento****. Desta forma, umas são de especuláveis que dependem da matéria segundo o* ***ser****, porque não podem existir senão na matéria – e estes se distinguem, porque alguns dependem da matéria segundo o ser e o entendimento, assim como aqueles em cuja definição é posta*

a matéria sensível, donde não podem ser inteligidos sem a matéria sensível, como na definição de homem é preciso receber a carne e os ossos – e sobre estes se versa a ***física****, ou a ciência natural; há outros, porém, que ainda que dependam da matéria segundo o ser,* ***não segundo o entendimento****, porque na definição deles não é posta a matéria sensível, como a linha e o número – e sobre estes trata a* ***matemática****; outros especuláveis, enfim, são os que não dependem da matéria segundo o ser, porque podem existir sem a matéria, quer nunca estejam na matéria, como Deus e o anjo, quer também em alguns casos existam na matéria e em outros, não, como a substância, a qualidade, a potência, o ato, o um e os muitos e outros do tipo – sobre todos os quais se versa a* ***teologia****, isto é, a ciência divina, porque o principal dos que se conhecem nela é Deus, embora seja por outro nome chamada metafísica, isto é, transfísica, porque ocorre de nós a aprendermos após a física, porque a nós compete passar das coisas sensíveis para as não sensíveis*».

Ad 232. *Aristóteles* no VI METAFÍSICA assinala a divisão das ciências especulativas em três espécies: «*Τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαν θεωρητικαί, μαθηεματική, φυσική, θεολογική*»: 1026a18. Cfr. *Santo Tomás*, lect. 1, n. 1166; I FÍSICA, lect. 1 (cit. ad 235).

[Tradução terminada para a glória do Senhor Deus das línguas, Pai, Filho e Espírito Santo, às 14:30 no dia 28/04/2026, dia de São Luís Maria Grignion de Montfort; para a glória também de Nossa Senhora, rainha do Rosário. Amém.]